



J.G. TREVIÑO, M.S.P.S.

REGLAS de  
DIRECCION  
ESPIRITUAL

STVDIVM

En dieciocho reglas, claras y concisas, expone el R. P. Treviño el plan para conseguir una dirección espiritual perfecta. Obra es ésta, que recién publicada en México, ya ha conseguido dos ediciones

«Creemos—dice el autor—provechoso para las almas (sobre todo si no tienen director) presentarles las líneas generales de un plan de dirección espiritual.

»Después de la primera conversión (esto es, del paso del estado de pecado al estado de gracia), el alma puede seguir, más o menos, el camino señalado por estas reglas.»

De extraordinario interés consideramos este libro, en el campo de la formación espiritual por el original enfoque de los temas, y su singular desarrollo.

## DEL MISMO AUTOR

### LA EUCARISTIA

(6.<sup>a</sup> edición)

“Tiene el libro el tono de lectura y plática familiar en diálogo junto a la lumbre del Sagrario, y brotan los capítulos no por orden de tratado dogmático, sino con la deliciosa espontaneidad de quien va meditando temas eucarísticos al hilo de una inspiración o al choque de una frase incidentalmente leída en el Evangelio.”

(Sal Terrae.—Santander, abril de 1953.)

### LA HOSTIA SANTA

(2.<sup>a</sup> edición)

“Tiene una gran base teológica, pero, sobre todo, está escrito con el corazón en la mano, por lo que sus páginas respiran unción, fuego, locura por la Eucaristía. Un libro selecto para fomar almas eucarísticas, utilizable para meditación y lectura piadosa.”

(La Ciudad de Dios.—El Escorial, mayo, 1953.)

### CONFIEMOS EN EL

(5.<sup>a</sup> edición)

“El P. Treviño es un alma enamorada de Jesús. Y su obra aspira a encender en otras almas la misma hoguera de amor. Muchos son los títulos que tenemos para confiar en Jesús. Su corazón, su alegría, sus lágrimas, su silencio, su Pasión, su Eucaristía, su Iglesia... Jesucristo es la compasión, la ternura, la misericordia y el amor. Merece que confieemos en El.

Lector: deseas conocer mejor a Jesucristo; lee este libro que es una preciosa psicología del amor de Jesucristo al hombre. No existe asunto de mayor importancia en el mundo. La obra del P. Treviño, escrita con luz y sangre en el alma, es el Evangelio de la confianza en Jesucristo.”

(El Eco Franciscano.—Santiago, junio 1953.)



## Colección "TOLLE ET LEGE"

¡Cuánto puede la palabra escrita! «Tolle et lege...» pudo hacer de un erudito alejado del cristianismo a un santo Padre de la talla de San Agustín.

En esta Colección se reúnen obras que hablan al hombre interior, que le invitan a una profunda meditación y le abren nuevas perspectivas hacia las alturas, hacia Dios.

1. AYALA, S. J.: *Un alto en el camino.*
2. AYALA, S. J.: *Arte de gobernar.*
3. AYALA, S. J.: *Ignacianas* (2.ª edición). Tela.
4. GRANERO, S. J.: *Por los caminos de la vida.* Tela.
5. AYALA, S. J.: *Exámenes prácticos para días de retiro* (2.ª edición). Tela.
6. VINAYO, O. F. M.: *El hombre y la vida.*
7. KEMPIS: *Imitación de Cristo* (edición bolsillo). Tela.
8. LIGORIO: *Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima para todos los días.*
9. ENCISO: *Apuntes.*
10. HEREDIA, S. J.: *Una fuente de energía* (5.ª edición).
11. KOLB: *La eterna inquietud* (3.ª edición).
12. KOLB: *Ecce Deus* (Comentario a las Siete Palabras de Cristo en la Cruz, 2.ª edición).
13. P. CRISÓGONO, O. C. D.: *Enseñanzas de Santa Teresita* (2.ª edición, en prensa).
14. AYALA, S. J.: *Diferencia entre el estado seglar y el religioso.*
15. GUTIÉRREZ, O. S. A.: *El día del Señor.*
16. GONZÁLEZ: *El Sacramento de la Eucaristía.*
17. MONSEÑOR MARTÍNEZ: *El Espíritu Santo* (4.ª edición).
18. TREVIÑO: *La Eucaristía* (6.ª edición).
19. TREVIÑO: *La Hostia Santa* (2.ª edición).
20. GONZÁLEZ: *El símbolo de los apóstoles* (2.ª edición).
21. MONSEÑOR MARTÍNEZ: *Vida espiritual.*
22. MONSEÑOR MARTÍNEZ: *El sacerdote, misterio de amor.*
23. TREVIÑO, J. G.: *¡Confíemos en Él!*
24. TREVIÑO: *Reglas de dirección espiritual* (2.ª edición).
25. MONSEÑOR MARTÍNEZ: *Jesús* (3.ª edición).
26. MONSEÑOR MARTÍNEZ: *El Espíritu Santo y la oración* (2.ª edición).

J. G. TREVIÑO  
MISIONERO DEL ESPIRITU SANTO

\*

# REGLAS DE DIRECCION ESPIRITUAL

SEGUNDA EDICION



EDICIONES STUDIVM DE CULTURA  
MADRID - BUENOS AIRES

Nihil obstat:  
DR. MANUEL F. LERENA,  
*Censor.*

Imprimatur:  
JOSÉ MARÍA,  
*Ob. Aux. y Vic. Gral.*

Madrid, 12 de diciembre de 1953.

---

Copyright by JULIO GUERRERO  
EDICIONES STUDIUM DE CULTURA

---

IMPRESO EN ESPAÑA

1953

*Creemos provechoso para las almas—sobre todo si no tienen director—presentarles las líneas generales de un plan de dirección espiritual.*

*Después de la primera conversión—esto es, del paso del estado de pecado al estado de gracia—, el alma puede seguir, más o menos, el camino señalado por las siguientes reglas que vamos a explicar.*

## PRIMERA REGLA

Ha de empezar el alma por arrancar de raíz el afecto a los pecados veniales, aun semideliberados. Para lo cual, debe estimar la pureza de alma sobre todas las cosas, con pasión, aunque sin escrúpulos.

**A**NTES de emprender un viaje cuyo camino está obstruido por obstáculos, lo primero que debe hacerse es removerlos.

En el camino de la perfección, el primero y el mayor de todos los obstáculos es el pecado, mortal y venial.

Suponemos borrado el mortal por la primera conversión; resta quitar el pecado venial.

Sobre lo cual, tengamos presente:

a) Que el mayor estorbo no son tanto los pecados veniales, en los que caemos aisladamente y por debilidad. Caídas son éstas de las cuales no podemos vernos libres completamente, si no es mediante una gracia especial de Dios, a causa de nuestra gran miseria y debilidad (1).

b) El gran obstáculo es *el afecto* al pecado venial. Los pecados que de ese afecto nacen no suelen ser pecados por debilidad o ignorancia, sino por malicia; ni son actos aislados, sino que suponen un verdadero hábito. Si ese afecto es a todo pecado venial, el alma está en el estado tan funesto de la tibieza. Si es a sólo determinada clase de pecados, es un defecto del cual la voluntad no está dispuesta a corregirse, y que pone un óbice al progreso de la gracia.

(1) La Iglesia enseña que no puede el hombre evitar durante toda su vida todos los pecados veniales tomados en conjunto sin una gracia especial. Esta gracia sólo sabemos que la haya concedido la Santísima Virgen. Sin embargo, puede el hombre, con la gracia de Dios, evitar cada uno de los pecados veniales, individualmente considerados. De lo contrario, ese pecado, individualmente considerado, que no podría evitar, no le sería imputable.

Estas almas permanecen estancadas en el camino de la perfección.

He aquí por qué Santo Tomás (2) dice que *el principal deber de los principiantes es evitar el pecado*; y por qué esta primera regla que venimos comentando hace más concreto dicho deber, diciendo que *hay que arrancar de raíz el afecto a los pecados veniales, aun semideliberados*.

De manera que podemos señalar en este trabajo cuatro grados: a), quitar el pecado venial; b), quitar el afecto al pecado venial; c), arrancar este afecto de raíz; d), no sólo al pecado venial deliberado, sino aun al semideliberado.

Y se comprende la gradación: la manera más perfecta de evitar el pecado venial es quitar aun el afecto a él; el modo más eficaz de quitar el afecto a él, es arrancándolo de raíz; y como mejor se logra todo esto, es combatiendo no sólo al pecado venial deliberado, sino aun al semideliberado.

\* \* \*

¿Y cómo se arranca de raíz ese afecto?

La raíz o causa de ese afecto es, de ordinario, *el defecto dominante*, o bien *el apego desordenado* a alguna criatura —entendiendo por criatura todo lo que no sea Dios.

Debe, pues, el alma, para arrancar de raíz el afecto al pecado venial, descubrir y combatir su defecto dominante, como ya lo explicamos en otro lugar (3), o bien el apego desordenado de donde nace dicho afecto, como lo veremos en una regla posterior.

Pero esta misma regla nos da un medio más general.

Para vencer hay que combatir al enemigo con las mismas armas; por consiguiente, los afectos hay que combatirlos con afectos. De manera que el medio más universal, y al mismo tiempo el más eficaz para arrancar de raíz el afecto al pecado venial, es *el amor a la pureza de alma*; pero un amor tan vivo, tan intenso, tan eficaz y tan ardiente, que pueda llamarse *pasión*, o amor apasionado.

Por analogía con las pasiones sensibles, podemos llamar también pasiones a dos afectos sobrenaturales que suelen encontrarse en las almas de elección: *el amor a la pureza*

y *el amor al sacrificio*. La pasión por la pureza y por el sacrificio nacen de los dones de Temor de Dios, de Ciencia, de Entendimiento y de Sabiduría.

Que el alma pida al Espíritu Santo que encienda en su alma estas pasiones divinas, que sea fiel a las iluminaciones y mociones del mismo Espíritu de Dios, y de esta manera logrará poner en práctica esta primera regla y adquirir la perfecta pureza de alma.

Todo lo cual se debe hacer evitando cuidadosamente el obstáculo de *los escrúpulos*, o sea, esos vanos temores de pecar donde no hay pecado, ya porque el acto es lícito, ya porque falta advertencia o consentimiento.

No debe el alma confundir *delicadeza* de conciencia con escrúpulo; éste turba, aquélla no; éste nace de un temor infundado, aquélla del santo temor de Dios, de ese temor filial que hace al alma evitar todo lo que pueda desagradar a su Padre Dios, pero distinguiendo perfectamente pecado mortal de venial, pecado venial de imperfección, lo prescrito de lo que solamente es de consejo.

Tal es la primera regla, el primer paso que debe dar el alma en los senderos de la perfección: *purificarse*.

¡Qué grande es la importancia de la pureza en la vida espiritual! Por ella se empieza, y, como lo veremos, por ella se acaba también, y es el hilo de oro que enlaza entre sí todas las etapas de la vida espiritual.

(2) Ha. Ilac., q. 24, a. 9.

(3) Véase: *¡Padre, santifícalos en la Verdad!*, del mismo autor, páginas 105-134.

## SEGUNDA REGLA

El alma que desea progresar en la virtud, debe purificar su corazón y divinizar sus afectos.

**V**imos en la regla anterior cómo debe empezar el alma por quitar el primero y el más grande obstáculo para la perfección, que es el pecado; esto es, debe purificarse.

La segunda regla también nos habla de pureza, puesto que en ella se trata de la purificación del corazón, de la pureza de nuestros afectos.

Se calumnia a la virtud cuando se afirma que seca el corazón. Nada más falso. Nunca lucharíamos bastante por quitar ese prejuicio que tienen muchos, al pensar que no se puede llegar a la perfección y a la santidad sin arrancar inhumanamente del corazón todos los afectos, aun los más legítimos, alegando equivocadamente aquellas palabras severas de Jesucristo: *El que no odia a su padre y a su madre no es digno de Mí.*

Todo lo contrario, la esencia de la santidad está en el amor, en la perfección de la caridad. Y la caridad cristiana es esencialmente *universal*; se extiende a todos los hombres, parientes y extraños, conocidos y desconocidos, amigos y enemigos; la caridad no excluye a nadie, de tal manera, que pecaría contra la caridad el que positivamente excluyera a algún ser humano, quienquiera que fuese.

Lo que hace la caridad son dos cosas: primero, ordenar los afectos legítimos, como lo dice la Esposa del Cantar: *Ordinavit in me caritatem*, «Ordenó en mí la caridad; puso orden en mis afectos». Segundo, suprimir los afectos incompatibles con el amor de Dios.

\* \* \*

Podemos, pues, distinguir dos clases de afectos: a), afectos lícitos e ilícitos; b), los mismos lícitos pueden ser ordenados o desordenados.

Es ilícito o pecaminoso todo afecto que no puede tenerse sin ofensa de Dios; por ejemplo, una persona casada no puede tener *afecto conyugal* sino a su esposa; para cualquier otra persona sería ilícito ese afecto. Respecto de un alma consagrada a Dios, ese afecto sería ilícito para toda criatura. Son también ilícitos los afectos que son ocasión próxima o remota de pecado.

Se comprende que la caridad debe suprimir estos afectos, porque si son gravemente pecaminosos, son incompatibles con la caridad; si son levemente pecaminosos, son un obstáculo a su desarrollo y crecimiento.

Son lícitos todos los afectos que de suyo no implican ofensa de Dios. Pero aun éstos pueden ser ordenados o desordenados. Son desordenados cuando son excesivos o cuando no se subordinan al amor de Dios o cuando no se sobrenaturalizan; todo lo cual, en el fondo, viene a ser lo mismo.

Para entender mejor esta doctrina, debemos distinguir los afectos naturales y los sobrenaturales.

No hay, en realidad, más afecto sobrenatural que la caridad, que es una sola virtud, ya sea que por ella se ame a Dios, ya sea que por ella se ame al prójimo por Dios.

Los afectos naturales son los que corresponden a la naturaleza humana, aun cuando no hubiera sido elevada al orden sobrenatural.

Ahora bien: en el hombre hay dos facultades para amar, una sensible y otra espiritual, de donde resultan dos clases de afectos: afectos sensibles y afectos espirituales—tomando aquí *espiritual* no en sentido de sobrenatural, sino por oposición a *material*—. Ejemplo de un afecto sensible es el que un hombre tiene a su perro o a su caballo, o a otra persona humana, únicamente por su belleza física. Ejemplo de afecto espiritual o inmaterial, el que el sabio tiene a la ciencia, el filósofo a la sabiduría, el héroe a su patria, el hombre probo a su deber, el caballero al honor, etc.

La caridad, respecto de esos afectos lícitos, lo que hace es ordenarlos. ¿En qué consiste este orden?

\* \* \*

Primero, en *moderarlos*. Todos los afectos sensibles, por el hecho de ser pasionales, tienden a excederse; y lo que les falta de constancia les sobra de impetuosidad. Y es preciso mantenerlos dentro de los límites que señala la razón iluminada por la fe.

Ordinariamente, la forma práctica de moderar un afecto sensible consiste en suprimir, o en disminuir a lo menos, las manifestaciones sensibles de ese afecto. Porque en un afecto sensible, como se comprende, todo es sensible: la *facultad sensitiva* (apetito) que lo produce, *el objeto* de ese afecto y *las demostraciones* que lo manifiestan.

Tomemos, por ejemplo, una amistad puramente sensible: la facultad que lo produce es el apetito concupiscible. Su objeto son las cualidades físicas de la persona amiga. Tiende a demostrarse con obsequios y palabras de afecto, etc. Moderar ese afecto consiste prácticamente en moderar sus manifestaciones, aun suponiendo, como lo suponemos, en efecto, que sean manifestaciones lícitas. Por consiguiente, no debemos conversar con esa persona amiga por el puro placer de conversar, sino cuando haya un motivo razonable, y aun habiéndolo, no debemos perder el tiempo en conversaciones demasiado prolijas. No debemos, igualmente, hacer obsequios sino razonables, proporcionados a nuestros recursos y justificados por un motivo razonable, como la gratitud, la servicialidad, etc.

\* \* \*

En segundo lugar, la caridad ordena los afectos lícitos, *subordinándolos* al amor de Dios, pues la caridad no sería caridad si por ella no amáramos a Dios sobre todas las cosas. Y así es el sentido en que nuestro Señor dice: *El que no odie a su padre y a su madre no es digno de Mí*; es decir: *El que ame a su padre y a su madre más que a Mí, no es digno de Mí*; o también, cuando se encuentran en conflicto el amor de Dios y el amor de nuestros padres, debemos sacrificar éste por aquél, como sucede, por ejemplo, cuando Dios llama a la vida religiosa; para abrazarla necesitamos separarnos de ellos, y a veces ocasionarles una gran pena.

Subordinar los afectos naturales al amor de Dios, consiste, pues, en ponerlos en segundo término respecto del amor de Dios y en estar dispuestos a sacrificarlos cuando se vean en conflicto con el mismo amor divino.

\* \* \*

En tercer lugar, la caridad ordena los afectos naturales *sobrenaturalizándolos*, divinizándolos. Es una regla de ca-

pital importancia ésta, que en el cristianismo todo debe ser sobrenatural; no hay que considerar en él relegada la vida espiritual ni a ciertas horas ni en cierta parte, aun cuando sea la superior del alma. El cristiano debe divinizarse totalmente, en su cuerpo y en su alma; en las facultades del alma y en los sentidos del cuerpo; en sus relaciones con Dios y en sus relaciones con las criaturas; en su vida intelectual, sensitiva y vegetativa; en sus relaciones sociales y políticas; en una palabra, todo en el cristiano debe sobrenaturalizarse.

Y precisamente la santidad y la perfección no son otra cosa que la perfecta divinización del cristiano, divinización que se consigue cuando el Espíritu Santo, por medio de la gracia, las virtudes y los dones, y especialmente de la caridad, invade todo nuestro ser y toda nuestra actividad. Preludio es esta divinización de la glorificación perfecta de la eternidad, donde todo nuestro ser, en cierta manera, se perderá en Dios como una gota de agua en el océano.

Nada tan fácil como esta sobrenaturalización. Para que un acto se sobrenaturalice, bastan dos condiciones: primero, estar en estado de gracia; segunda, que el acto tenga un fin razonable. Pero se perfecciona esta sobrenaturalización cuando de una manera actual, o por lo menos virtual, se tiene la intención de hacerlo por Dios.

Tiene una importancia capital esta regla, porque nunca llena el amor de Dios a un corazón sino cuando se encuentra plenamente purificado de todo afecto incompatible con la caridad, o cuando los afectos lícitos se hallan perfectamente ordenados.

Así, pues, la caridad ordena los afectos naturales moderándolos, subordinándolos al amor de Dios y sobrenaturalizándolos.

### TERCERA REGLA

Al empezar el trabajo de su santificación, importa sobremanera que el alma evite las exageraciones, los extremos y trate de ser «ponderada».

**U**NA caña agitada por el viento, una hoja arrebatada por el torbellino, una nube que constantemente cambia de forma: tales son las imágenes con que la Escritura (1) nos presenta la vida del hombre, toda turbulenta y agitada, toda voluble y tornadiza.

Aunque dotado de razón para conducirse por el camino recto que lleva al bien, lo dominan, sin embargo, las pasiones, y, juguete de ellas, pasa la vida oscilando entre los dos extremos de ese famoso *término medio* objeto de las virtudes morales.

Cuando alguna alma de una vida de pecado se convierte a una vida fervorosa, después de haber tenido una conciencia laxa que no reparaba en cometer pecados, tanto la estrecha y la acicala, que con mucha frecuencia viene a caer en el extremo de los escrúpulos que tanto daño hacen a las almas.

Y, al contrario, un alma escrupulosa, que no trabaja en curarse de esa enfermedad, no pocas veces a tal grado se fastidia, que, pareciéndole insostenible la virtud, se entrega a la relajación.

Una buena conciencia es siempre *ponderada*.

Si, por ejemplo, alguien está dominado por el orgullo, los que tratan de educarlo, a tal extremo le repiten que no sirve para nada, que acaba por creerse de verdad incapaz de todo, y se va al otro extremo; se apaga entonces toda iniciativa para el bien y se inutilizan los dones de Dios

(1) «... Arundinem vento agitatum» (Math., XI, 7); «Folium quod vento rapitur» (Job., XIII, 25); «Nubes sine aqua quae a ventis circumferuntur» (Jud., 12).

Por eso San Pablo recomienda a los padres de familia que no abrumen a sus hijos con reprensiones, para que no se vuelvan pusilánimes: *Un non pusillo animo fiant* (2). Y esa misma recomendación debe hacerse a los directores espirituales, superiores religiosos, maestras de novicias, educadoras cristianas, etc.; para formar a las almas hay que *corregirlas con ponderación*.

Si alguno comprueba que tiene muy mal carácter, que es áspero en su trato, y se esfuerza por alcanzar la bondad, con frecuencia se va al otro extremo, de manera que ya no es bueno, sino bonachón, pierde la energía para resistir al mal y la firmeza de carácter para perseverar en el bien. Le faltó *ponderación*.

Si otro quiere practicar el consejo evangélico de la pobreza, ya sea dentro de la vida religiosa, ya sea aun en el mundo, corre el peligro de concebirla no como la generosidad en dar, sino como la tacañería en retener. Nada tan opuesto al espíritu de pobreza como la tacañería, ruin y mezquina, que es lo que tiene de más repugnante la avaricia.

Entre el despilfarro y la tacañería, la *ponderación* encuentra el término medio justo.

Cuando un alma se ha dejado llevar de la comodidad y de la inclinación a la buena mesa y al bien vestir, al convertirse a Dios puede entregarse a la mortificación sin la ponderación debida, a tal grado, que arruine su salud y acabe por necesitar tales precauciones y delicadezas, que, por otro camino, vuelva a una más refinada inmortificación.

Y todo esto acontece por falta de *ponderación*.

\*\*\*

Y lo que pasa en la conducta individual de las almas se puede observar también en la marcha general de la Iglesia a través de los siglos.

El principio de-mecánica tan conocido *Toda acción produce una reacción igual y contraria*, veamos cómo se verifica también en el orden espiritual.

La santificación de las almas resulta de la acción combinada de Dios y del hombre; es indudable que Dios tiene el papel principal, por medio de la gracia, y el hombre el

(2) Col., III, 21.

secundario—aunque necesario también—, que consiste en su correspondencia a dicha gracia.

Pero por esa falta de ponderación de que venimos tratando, en los veinte siglos que lleva la Iglesia, los hombres han oscilado siempre entre esos dos extremos, en un encadenamiento de acciones y reacciones: o bien le dan tanta importancia a la acción de la gracia, que llegan a suprimir prácticamente la cooperación del hombre, o bien, por salvaguardar la libertad humana, casi suprimen la intervención divina.

En la época de San Agustín, Pelagio, con sus secuaces, se inclinó excesivamente a este extremo, hasta llegar a asegurar que el hombre podía salvarse por sí solo sin necesidad de la gracia. Para combatirlo, San Agustín insistió, con su fuego y elocuencia tan peculiares, en la necesidad de la gracia y en el carácter gratuito de la predestinación, no sin peligro de empequeñecer demasiado al hombre.

En la lucha singular entre estas dos tendencias, el *agustinismo* ha presentado con vivos colores los estragos que el pecado original ha hecho en el hombre, y la debilidad de su voluntad combatida por las pasiones, y ha afirmado la predestinación gratuita. De esta manera, el *agustinismo* ha exaltado—no siempre con la debida ponderación—la acción divina.

En la Edad Media dominó el *agustinismo*, sobre todo cuando Santo Tomás de Aquino lo presentó en una forma más razonada y serena.

Pero no todos se mantuvieron en los límites razonables y ortodoxos; por ejemplo, el *predestinacionismo* de Gottshalk llegó hasta la herejía, y esa exageración culminó en los errores de Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio.

Ya desde el tiempo de San Agustín vino la reacción contraria. Después del *pelagianismo*, vino el *semipelagianismo*, que, sin negar la necesidad de la gracia, afirmaba que el primer movimiento del hombre para su conversión viene de él mismo y no de Dios; de manera que, en último término, el hombre es el que decide su salvación o su perdición.

Hubo también reacciones dentro de los límites de la ortodoxia, dándole especial importancia a la cooperación del hombre a la gracia, no sé si salvaguardando suficientemente los derechos de Dios.

Igualmente, el *humanismo cristiano* trató de favorecer la libertad humana y enaltecer la intervención del hom-

bre, para lo cual abandonó las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás.

A fines del siglo xvi se acentuó la controversia entre esas dos tendencias con Báñez y Molina, y de allí nacieron las dos grandes escuelas: el *tomismo* y el *molinismo*, cuyas dramáticas luchas tanto apasionaron a nuestros antepasados.

El molinismo tuvo gran éxito desde fines del siglo xvi y durante el siglo xvii; pero pronto provocó dos reacciones: una ortodoxa, la *escuela beruliana* o del Oratorio; y la otra herética, el *jansenismo*. Cuanto bien hizo la primera, tanto mal produjo la segunda.

La escuela beruliana insiste en *la nada del hombre y el todo de Dios*, de donde nace la actitud que el hombre debe guardar respecto de Dios, actitud de respeto y de adoración, pero que lleva hasta el amor.

Uno de los mayores beneficios que debemos a esta espiritualidad es el habernos hecho comprender más a fondo el *Misterio de Cristo*, el *Misterio del Verbo Encarnado*, ilustres representantes de ella, además de los religiosos sulpicianos, fueron San Vicente de Paul, San Juan Eudes, San Juan Bautista de la Salle, Faber, Newman, monseñor Gay, etc.

Los jansenistas llevaron la reacción contra el molinismo y el humanismo hasta los últimos extremos; alardearon de una severidad excesiva y pretendieron que no solamente una u otra escuela, sino toda la Iglesia, se había alejado de la austeridad cristiana de los primeros siglos. Exageraron la corrupción de la naturaleza humana después del pecado original, afirmaron que la voluntad era totalmente inerte ante el mal o ante el bien y que la gracia constreñía al hombre para hacer el bien. Forjaron un Dios al cual sólo se le podía tener miedo, porque era no un padre, sino un amo rígido y duro. Afirmaban que Jesucristo no había venido a salvar a todos los hombres, sino sólo a los elegidos. En lugar de favorecer la recepción de los sacramentos, alejaban a los fieles de ellos, especialmente de la confesión y de la comunión, y exigían para recibirlos una perfección sobrehumana.

Los jansenistas pretendían que éramos responsables, no solamente de los actos voluntarios, sino de todos los actos de nuestra naturaleza corrompida, aun cuando fuesen involuntarios o inadvertidos; en una palabra, toda la vida espiritual la hacían consistir en hacer penitencia, pe-

nitencia y más penitencia, y de esta manera se esforzaban por asegurar su salvación, pues, según ellos, pequeñísimo era el número de los que se salvaban. Tenían un verdadero horror por todo lo sensible; de aquí que no aprobaran la devoción a la Santísima Virgen, ni aun a la Humanidad de Jesucristo, ni las oraciones vocales, etc. La piedad, pues, de los jansenistas era toda seca, árida, austera, rigurosa y desesperante.

\* \* \*

Esta severidad produjo a fines del siglo xvii una nueva reacción más peligrosa todavía: el *quietismo*.

Desde mediados del siglo xvii se empezó a hablar y a escribir mucho sobre el *amor puro*, esto es, *desinteresado*, como una reacción contra los jansenistas, para quienes la vida espiritual era toda severidad y temor. Las doctrinas sobre el amor puro llevaban, como consecuencia lógica, al abandono absoluto a la voluntad de Dios. Sin duda que todo esto puede entenderse rectamente, y así lo hicieron los primeros que hablaron sobre estos puntos, como los Padres Nouet, Surin, De Canfeld, etc. Pero poco a poco estas verdades se fueron exagerando hasta dar origen al verdadero *quietismo* o *molinosismo* de su principal autor el Padre Miguel Molinos.

La falsa doctrina del *quietismo* enseña que el amor puro y el abandono a Dios deben llevarse hasta un desinterés absoluto, *hasta de la propia salvación*, y que la verdadera oración conduce al alma hasta la pasividad total y la inercia completa. Es la total aniquilación de las facultades del alma, de manera que no solamente deben estar inactivas, sino inertes, y el alma como un cadáver; la actividad de Dios sustituye a la propia actividad. Tal es para ellos la *muerte mística*, por la cual, de tal manera se diviniza el alma, que se hace una sola cosa con Dios. Entonces el alma ya no puede pecar ni venialmente.

Esta inercia del alma excluye, por consiguiente, las oraciones discursivas, las reflexiones piadosas. El alma no debe pensar en el cielo ni en el infierno ni en la eternidad; no se preocupará de su salvación, no se inquietará por sus defectos; el examen, por consiguiente, resulta inútil; la devoción a los Santos, a la Virgen Santísima y a la misma Humanidad de Cristo deben desecharse; aun en las tentaciones más violentas no hay que hacer ninguna resistencia.

Bien se comprende que estos errores trajeron en la práctica lamentables excesos.

Molinos fué condenado por el Santo Oficio y encarcelado hasta su muerte, en 1696. Parece que murió arrepentido.

Lo más crucial de esta lucha tuvo lugar entre dos grandes hombres: Bossuet y Fenelón.

Esta controversia versó, sobre todo, acerca del *amor puro*. Fenelón afirmaba que era de la esencia de la caridad perfecta amar a Dios por Sí mismo, sin ninguna relación con nuestra propia bienaventuranza. Bossuet, por su parte, afirmaba que la idea de la recompensa celestial no hace a la caridad interesada, «puesto que la recompensa que desea no es otra que Aquel a quien ama, y no le pide honores, ni riquezas, ni placeres, ni ninguno de los bienes que puede dar, sino sólo a Él mismo».

Para defender sus ideas, Fenelón escribió su libro *La explicación de las máximas de los Santos*. En él, como su nombre lo indica, trató de explicar las experiencias y las expresiones de los Santos sobre la vida interior, haciendo ver que todos los caminos interiores tienden al amor puro o desinteresado. Pero no supo dar a todas sus expresiones la exactitud y la precisión debidas, de tal manera, que resultó una especie de *quietismo mitigado*, cuyo principio fundamental era un estado habitual de puro amor, en el cual el deseo de las recompensas y el temor de los castigos no tenían parte.

El 12 de marzo de 1699, la Santa Sede condenó *La explicación de las máximas de los Santos* (3), y el 9 de abril Fenelón publicó una carta pastoral, en la que declaraba que se sometía total y absolutamente, y sin restricciones, al juicio de la Santa Iglesia.

Más que el triunfo de Bossuet hay que admirar la humilde y generosa sumisión de Fenelón, que si faltó—como alguien ha dicho—, fué por exceso de amor.

Desde el momento en que la virtud de la esperanza es obligatoria, la caridad, por perfecta que sea, no puede excluir de una manera directa y habitual la bienaventuranza, o sea la posesión de Dios.

\* \* \*

(3) El libro fué condenado más bien por expresiones inexactas y peligrosas en aquella época, en que había tanto peligro de caer en el quietismo.

La falsa mística del quietismo no pudo menos que desprestigiar a la verdadera mística. De ahí que el siglo XVIII sea lamentable desde este punto de vista. Los autores espirituales no se atrevían a hablar de ella, ni siquiera a mencionarla, y casi todos se redujeron a tratar de la ascética y del ejercicio de las virtudes morales.

De allí nació esa tendencia en escritores, predicadores y directores espirituales a hacerse *prácticos*, lo que con frecuencia se convirtió en una especie de casuística o empirismo espiritual (4). En materia de espiritualidad, nada tan necesario como conocer los principios básicos, las verdades fundamentales, y después aplicarlos a la práctica; de lo contrario, nos exponemos a muy graves errores.

Pero Dios, que es siempre providente con su Iglesia, suscitó en esta época a Santa Margarita María Alacoque, y por medio de ella mostró a los hombres los tesoros que encerraba su Corazón. Fué esto una magnífica prueba de que había una mística verdadera, y de que era falso el rigorismo de los jansenistas.

Después se sirvió de un hombre providencial, San Alfonso de Ligorio, para seguir reaccionando contra el rigorismo, que continuaba haciendo estragos en la Iglesia.

San Alfonso se puede llamar el Doctor de la oración; en ella encuentra el secreto para resolver *prácticamente* el terrible problema de la predestinación: *El que ora, ciertamente se salva; el que no ora, ciertamente se condena*. Renovó también la devoción a la Eucaristía y a la Santísima Virgen en el espíritu cristiano.

Finalmente, desde fines del siglo XIX empezó un movimiento de renovación en favor de la mística, en el que merecen un lugar de honor los Padres Goerres, Arintero, Meynard, Gardel, Saudreau, Lamballe, Joret y Garrigou Lagrange.

Por otra parte, la liturgia, olvidada y desconocida por los simples fieles, empezó a tener también su resurgimiento, iniciado especialmente por D. Guéranger, que tanto bien ha hecho al pueblo cristiano.

\* \* \*

(4) Entendemos por *empirismo* todo sistema que se basa solamente en la práctica, y no en los principios o verdades fundamentales. ¿Quién no se ha extrañado de un célebre tratado de Teología mística, en el que apenas si menciona incidentalmente los dones del Espíritu Santo? ¡Como si se pudiera enseñar Matemáticas sin mencionar los números!

Esta ligera ojeada histórica (5) nos hace ver las constantes fluctuaciones de la inteligencia humana, que sin cesar está oscilando de un extremo a otro del justo medio: ¡Cuánta razón tiene la Escritura cuando dice: *Cogitationes mortalium timidæ et incertæ providentiæ, nostræ*, «Los pensamientos de los hombres son tímidos, y sus opiniones son inciertas»! (6).

Y aquí es donde resalta el papel doctrinal de los Sumos Pontífices. Así como el timonel no hace otra cosa que estar constantemente enderezando el navío hacia la dirección debida, porque las olas lo desvían sin cesar a derecha e izquierda, así el magisterio de la Santa Sede no ha hecho en el transcurso de los siglos sino declarar y precisar la verdad y corregir sin cesar los errores de las opiniones humanas que constantemente se están yendo a uno o a otro extremo.

Y todo por falta de ponderación.

¡Qué raro es encontrar un hombre ponderado! Todos somos «como niños caprichosos—*ut parvuli fluctuantes* (7)—llevados a la deriva por todo viento de doctrina, al antojo de la humana malicia, de la astucia, que engañosamente conduce al error», como dice San Pablo.

La causa está en que todo lo vemos a través de nuestro *yo*, esto es,

—a través de nuestro temperamento, que en unos es violento e impulsivo; en otros, impresionable y susceptible; en otros, indolente, tardo o inerte.

—a través de nuestro carácter, optimista en unos, que todo lo ven de color de rosa; pesimista en otros, que todo lo juzgan perdido.

—a través de nuestro propio interés, de nuestro amor propio, que nos hace juzgar que la verdad está donde está nuestra conveniencia; que no permite que se censuren nuestras opiniones; que trata de tener razón contra todo viento y marea.

—a través de nuestras pasiones, que cuando se exaltan nos ciegan; que, por lo menos, son otros tantos diafragmas que van oscureciendo más y más lo que es verdadero, recto y justo.

¿Cómo alcanzar, hasta donde sea posible, esa tan necesaria ponderación?

El camino es largo; el trabajo es de toda la vida.

El hombre ha de guiarse por la razón, que para eso lo hizo Dios ser racional; y el cristiano debe gobernarse por la razón, elevada e iluminada por la fe.

Dos cosas, por consiguiente, hay que hacer: 1.º, quitar todos los obstáculos que estorban la visión clara de la razón y de la fe, y 2.º, ejercitar estas dos energías, sirviéndonos de ellas para dirigir toda nuestra vida, interior y exterior.

Por tanto, hay que trabajar en moderar los excesos de nuestro temperamento y en suplir sus deficiencias; hay que corregir los defectos de nuestro carácter; hay que domeñar nuestras pasiones. Una palabra lo dice todo: hay que ahogar nuestro egoísmo.

Pero, sobre todo, hay que ser razonables, hay que vivir de fe. Elevémonos sobre la mezquindad de nuestras pasiones, sobre la inconstancia de nuestras impresiones, sobre la volubilidad de nuestros sentimientos, hasta esa región, serena y pura, donde, en el silencio y en la paz, todo se ve a través de Dios, de sus intereses, de su gloria, de su amor.

Obraremos entonces no como hombres del tiempo, sino como seres de la eternidad; no como hombres que han establecido aquí su morada, sino como viajeros que van de paso, en busca de la Patria eterna...

Sólo entonces seremos ponderados.

(5) Cfr. Saudreau: *La Pieté à travers les âges*; Pourrat: *La Spiritualité Chrétienne*.

(6) Sap., IX, 14.

(7) Ephes., IV, 14.

## CUARTA REGLA

Debe el alma amar la humillación en todas sus formas, y aprender a practicarla.

**N**ADIE pone en duda el carácter verdaderamente básico de la humildad en todas las etapas de la vida espiritual. Más aún: cuanto más se avanza en la práctica de la virtud, más debe ahondarse en la humildad; y las más elevadas cumbres de la perfección suponen abismos insondables de humildad.

San Agustín nos lo enseña gráficamente: cuanto más elevado ha de ser el edificio que se va a construir, tanto más hondos deben cavarse sus cimientos; de la misma manera, cuanto más elevado vaya a ser el edificio de la perfección, tanto más profundos deben ser los cimientos de la humildad (1).

Sería imposible, en los estrechos límites de este breve comentario, que tratáramos extensamente de la humildad. Las personas que deseen instruirse a fondo sobre esta materia, pueden recurrir a los tratados tan numerosos que se han escrito sobre la humildad. No conocemos ninguno tan sólido, tan psicológico, tan uncioso y tan práctico como *La formation à la humilité*, del canónigo Beaudenom, del cual hay una traducción castellana bastante aceptable.

Nosotros nos limitaremos a comentar esta cuarta regla.

\* \* \*

Aunque la humildad sobrenatural es una *virtud infusa*, y, por consiguiente, Dios es quien la infunde, como parte del cortejo de las virtudes morales que acompañan

(1) «Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis» (Serm. 10 de Verbis Domini).

a la gracia santificante, sin embargo, sería un error creer que esta virtud, como cualquiera otra de las virtudes sobrenaturales, puede conservarse, crecer y adquirir esa facilidad propia de la *virtud adquirida*, si no se ejercita.

Y los actos propios de la humildad o que por lo menos dan ocasión para ejercitarla, son *las humillaciones*. He ahí por qué esta regla, más que hablar de la humildad, habla de las humillaciones.

Igualmente sería un error opuesto el tratar de adquirir la humildad con actos puramente exteriores. Como todas las virtudes, la humildad nace de la luz, y de una luz *sobrenatural*, que en este caso es el conocimiento de nuestra impotencia, de nuestra nada, de nuestra miseria.

\* \* \*

Pero esta regla dice que hay que practicar la humillación en todas sus formas. ¿Cuáles son éstas?

Podemos considerar tres clases de humillaciones: *las que vienen de nosotros mismos*, es decir, las que voluntariamente buscamos; *las que vienen de los hombres* y *las que vienen de Dios*.

Mucha discreción se necesita para no caer en lamentables exageraciones cuando se trata de buscar espontáneamente la humillación. Un alma que no es ponderada, que no tiene un buen juicio práctico o que, por lo menos, no se somete a su director, puede por este camino caer aun en el ridículo, y desprestigiar y hasta hacer odiosa la virtud.

Tal es lo que sucedería con quien, so pretexto de practicar la humildad, tomara una actitud amanerada y encojada, con los ojos constantemente bajos, con la cabeza inclinada, con los brazos siempre cruzados, afirmando oportuna e importunamente que no vale nada, que no sirve para nada, que es un gran pecador, etc., etc. Lo mismo pasaría con el que tratara de ejercitar la humildad vistiendo con desaliño, usando trajes rotos, sucios o extravagantes, o bien haciendo ex profeso mal hecho lo que debe hacer con objeto de ser reprendido.

Con todo esto nos expondríamos, sobre todo, en lugar de practicar la humildad, a fomentar un secreto orgullo, complaciéndonos en nuestra pretendida virtud, o, por lo menos, practicaríamos lo que con gracia se llama *humildad de gancho*, pues por lo menos inconscientemente po-

driamos buscar con esas humillaciones exteriores adquirir o sostener la fama de virtud y santidad.

Las humillaciones que podemos buscar espontáneamente son aquellas que pasan inadvertidas, por ejemplo:

1.<sup>a</sup> No hablar de nosotros mismos sin un motivo verdaderamente justificado.

2.<sup>a</sup> Practicar la modestia exterior, que evita los modales desenvueltos y, con mayor razón, petulantes.

3.<sup>a</sup> La ostentación en el vestido, habitación y muebles, que, además de que suele ser de mal gusto, no sirve sino para fomentar la vanidad y malgastar el dinero que podría aliviar la miseria de tantos pobres.

4.<sup>a</sup> La moderación en las discusiones, que debemos evitar siempre que sea posible, y, cuando no lo sea, por lo menos, no hay que sostener con acrimonia nuestro parecer.

5.<sup>a</sup> Ordenar y mandar sin hacer sentir el peso de la autoridad; reprender sólo cuando sea indispensable, y hacerlo entonces sin lastimar las almas. Las reprensiones deben ser luz que ilumine al culpable para que reconozca su yerro, no vituperios que hieran, ni menos lamentables desahogos de la cólera.

\* \* \*

Las humillaciones que vienen de los demás, como nacen de la voluntad ajena, no nos toca sino soportarlas con paciencia, por lo menos; y lo mejor sería con ecuanime serenidad y con imperturbable paz. Tales humillaciones son, por ejemplo:

1.<sup>a</sup> Cuando nos reprenden sin motivo, nos critican sin justicia y aun nos calumnian. Para soportar estas humillaciones sin turbarnos, debemos pensar que somos malos jueces cuando se trata de nosotros mismos y de juzgar nuestra inculpabilidad. Y aun suponiendo que en verdad seamos inocentes, cuántas otras veces, en que realmente hemos faltado sin que nadie nos haya reprendido. Se trata entonces de una *equivocación de fechas*. Y cuando nos calumnian, hay también que pensar en nuestras faltas ocultas y verdaderas, y, en último caso, en que se abre paso la verdad tarde o temprano, y en que *Dios habla por el que calla*.

2.<sup>a</sup> Cuando los superiores no nos guardan consideraciones que estamos muy lejos de merecer, por ejemplo,

haciéndonos guardar largas antesalas, no recibiéndonos, hablándonos con sequedad y aun con dureza. Dios permite todo esto precisamente para darnos ocasión de ejercitar muchas virtudes. Recordemos el ejemplo de la Cananea, a quien nuestro Señor la trató con palabras demasiado duras, pero que no tenían otro fin sino el de hacerla practicar la virtud, a tal grado, que nuestro Señor mismo, tan parco en elogios, exclamó: *¡Oh mujer, qué grande es tu fe!*

Por otra parte, es preciso tener compasión de los pobres superiores, asediados constantemente de día y de noche; llega un momento en que la resistencia humana llega a su límite, y, agotados físicamente, ya es imposible continuar sonriendo... No perdamos de vista que el cuerpo de los superiores todavía no tiene las dotes de los cuerpos glorificados.

3.<sup>a</sup> Cuando los súbditos no nos guardan todas las atenciones y consideraciones a que creemos tener derecho; cuando no nos tratan con todos los títulos honoríficos que creemos nos pertenecen; cuando no nos sirven y obedecen casi con la sumisión de esclavos. No olvidemos que nuestros súbditos no son propiamente nuestros inferiores, porque el verdadero valor personal no depende de los cargos que desempeñamos; y bien podemos delante de Dios, verdadero Juez de nuestro valor personal, ser inferiores a nuestros súbditos.

4.<sup>a</sup> Cuando justificada o injustificadamente se nos quita el cargo que ejercíamos y tenemos que bajar al nivel común.

Siempre he creído que es difícil *saber subir*; pero lo que me parece casi imposible es *saber bajar*. Saben subir los que por sus dotes personales y, sobre todo, por su virtud, son superiores al cargo; viene entonces el cargo a ser el pedestal donde su valor personal se destaca mejor. No saben subir los que son inferiores al cargo, y entonces el cargo *se les sube*, y tratan de suplir con él su mediocridad y falta de talento o de virtud.

Pero, ¿quién sabe bajar? ¿Quién es el que desciende de un puesto elevado con naturalidad, sin perder la paz, ecuanimemente, serenamente? Sólo los Santos. Y no creo que pueda haber una prueba más segura de una profunda humildad y de una elevada perfección.

\* \* \*

¿Qué decir del sistema de humillar ex profeso a las almas con el fin de que practiquen la humildad?

Hay personas que tienen a su cargo la formación de almas—como directores espirituales, maestros de novicios, superiores religiosos, educadores, padres de familia—, que tratan de hacer humildes a sus subordinados a fuerza de humillaciones ficticias.

Por ejemplo: a los que tienen talento, los tachan de tontos e idiotas a cada paso; a los que han adquirido alguna virtud, les exageran sus defectos y se los reprenden en público; a los que tienen habilidad para algún arte, los ridiculizan injustamente.

Creemos que con este sistema, lejos de formar almas humildes, sólo resultan: o bien almas lastimadas y heridas, apocadas y pusilánimes, que a fuerza de repetirles que no sirven para nada, acaban por creerlo y por inutilizarse; o bien almas que alimentan sorda rebeldía y secreto orgullo, porque la injusticia rebela, y tanta alharaca hace pensar: si tanto me humillan es porque valgo...

No; las almas no se hacen humildes a palos.

\* \* \*

Por último, las humillaciones que vienen de parte de Dios son de dos clases: unas vienen indirecta y otras directamente de Él. Cuando Dios nuestro Señor quiere hacernos palpar de una manera experimental nuestra miseria, permite, no solamente tentaciones, sino verdaderas caídas. Así, por ejemplo, para curar el orgullo—que es como la lujuria espiritual—, permite caídas contra la bella virtud.

Las humillaciones que vienen directamente de Dios son a base de luz. ¡Quién lo había de creer! Dios humilla no a golpes, como las criaturas, sino iluminando nuestra alma para que comprenda de una manera sobrenatural su nada y su miseria.

Dios humilla iluminando al alma para que entienda algo de la grandeza, perfección y santidad divinas; y entonces, por contraste, comprende como nunca su nada y su miseria, y quisiera sepultarse en el abismo más profundo.

Por eso no se llega a la verdadera humildad sino cuando entran en juego los dones del Espíritu Santo: el don de Temor de Dios, que nos inspira un profundo temor re-

verencial; el don de Piedad, que nos hace venerar a Dios como a Padre; el don de Ciencia, que nos hace comprender la vanidad de todo lo creado, de las dignidades, de los honores; pero, sobre todo, el don de Inteligencia, que nos hace ahondar un poco en el tono de Dios, y, por contraste, en la NADA de la criatura.

Se realiza entonces aquel incomparable diálogo entre Dios y Santa Catalina de Sena:

—¿Sabes lo que tú eres y lo que Yo soy?

—No, Señor, si Tú no me lo declaras.

—Pues bien: tú eres *la que no es*, y Yo soy *el que es*.

Verdades son éstas que todos sabemos teóricamente; pero, ¡qué distinto conocimiento se tiene de ellas cuando es Dios quien divinamente lo hace saber, iluminando con su luz deslumbradora los íntimos repliegues del alma!

Quédase entonces verdaderamente anonadada, y pierde para siempre la gana de enorgullecerse, así fuera de los honores más elevados y de las gracias más exquisitas.

\* \* \*

Así es como el alma aprende a practicar la humillación en todas sus formas.

Peró esta regla dice mucho más, y es que no solamente el alma debe practicar la humillación, sino amarla. ¿Es posible amar la humillación? Sin duda que por sí misma, no; pero sí se tiene en cuenta que es la condición absolutamente indispensable para que Dios se abaje hasta el alma, para que la enriquezca con sus mejores gracias y le prodigue las más exquisitas delicadezas de su amor, ¿quién no va a amar la humillación?

Alguien ha dicho, y con razón, que *en el fondo de la humillación aceptada se encuentra la paz* (2), porque en ella se encuentra a Dios...

La Santísima Virgen lo supo mejor que nadie, y así lo declaró en su cántico: *Hizo en Mí cosas grandes el que es Omnipotente, porque contempló la humildad de su esclava...*

## QUINTA REGLA

Convénzase el alma que a la santidad no se llega de un salto, sino por una muy lenta y graduada ascensión, que casi siempre parte de principios muy insignificantes.

**E**s una ley de la Providencia divina en la distribución de sus gracias y en la santificación de las almas, que cuanto más alta es la santidad a que destina un alma, tanto más humildes y ocultos son sus principios.

No estamos, sin embargo, acostumbrados a estos procedimientos divinos; nuestro criterio en esta materia se ha falseado por la lectura de no pocas vidas de Santos escritas sin criterio histórico, y que, con un prurito exagerado de edificación, ocultan los defectos de los Santos, sólo hablan de sus virtudes y hacen demasiado hincapié en los hechos extraordinarios.

Aparecen entonces los Santos no como seres humanos, débiles y llenos de miserias como nosotros, sino como seres extraordinarios y privilegiados, cuya vida, lejos de animarnos a imitarla, nos desilusiona y desalienta.

De los poetas dicen que *no se hacen, sino nacen*; porque, en efecto, quien no tiene numen poético, así estudie toda su vida, no logrará nunca llegar a ser un verdadero poeta. En cambio, quien nace dotado de dotes naturales para comprender y expresar la belleza, aun cuando no estudie, hará versos que tengan armonía e inspiración, aunque no estén del todo sujetos a las reglas de la Preceptiva.

Lo contrario hay que decir de los Santos: *No nacen: se hacen*. Lo que afirmaba San Agustín: *El que te creó sin ti no puede salvarte sin ti*, se aplica con mayor razón a la santidad; de manera que podemos afirmar: *El que te creó sin ti no podrá santificarte sin ti*. La santidad siempre es el fruto de la gracia, por parte de Dios, y de la correspondencia a ella, por parte del hombre.

(2) C. Cabrera de Armida.

Es un error, tanto teológico como histórico, pensar que los Santos ya nacieron Santos. Y así nos lo hacen creer, repito, algunos hagiógrafos; para ellos, el Santo, cuando nació, se vió envuelto en una luz misteriosa; las campanas se echaron a vuelo sin que nadie las tocara para celebrar este acontecimiento; en su infancia aborrecía los juegos propios de su edad; nunca cometió una falta, y vivió siempre como en un éxtasis prolongado.

Indudablemente que no tratamos de negar los hechos extraordinarios con que Dios ha acompañado, a las veces, la vida de algunos Santos; pero, comprobada la verdad histórica de estos hechos extraordinarios, debemos afirmar que *en ellos no consiste la santidad*; que esos hechos no son los que edifican ni los que mueven a la imitación; que, al contrario, haciendo demasiado hincapié en ellos, o las almas se desalientan o se ilusionan.

Los favores extraordinarios son los que llaman los teólogos «gracias gratuitamente dadas»—*gratis datae*—; porque Dios no se las da a un alma para santificarla—como la *gratia gratum faciens*—, sino para provecho y en favor de los demás; esto es, para acreditar una misión o para que los hombres se convezan de la santidad de un alma cuando así conviene a los designios de Dios.

La verdadera santidad es algo que de ordinario tiene principios muy pequeños, muy ocultos, casi insignificantes; y se va desarrollando tan poco a poco, que casi siempre pasa ignorada, no sólo del mundo, sino aun de las personas más allegadas. Y los primeros que se ignoran y se desconocen son los mismos Santos.

La santidad es el germen escondido en el surco del alma, oculto a todas las miradas, pero que al fin germina; brota primero un pequeño tallo, que se va desarrollando, y, al fin, se transforma en un árbol de santidad, donde vienen a refugiarse las aves del cielo, y a cuya sombra se acoge el viajero fatigado.

La santidad es como la luz del día; nace tan paulatinamente, que no podemos señalar con precisión cuándo acaba la noche y cuándo empieza el día. Esa semiclaridad difusa va creciendo poco a poco hasta convertirse en la suave luminosidad de la aurora, que precede a la salida del sol. Al fin sale éste, pero su luz es tibia y suave; a medida que va subiendo sobre el horizonte, la luz y el calor van creciendo, hasta llegar al mediodía, que es una inundación de luz y un incendio de calor.

También es semejante la santidad a un río. Cuando lo contemplamos al desembocar en el océano, tal es el caudal de sus aguas, que el río y océano parecen confundirse; pero si remontamos la corriente, vemos que el río se va formando por diversos afluentes, y si seguimos río arriba hasta su nacimiento, veremos que en su origen es apenas un pequeño hilito de agua.

La santidad es la lucecita tenue que no alcanza a distinguirse de las sombras de la noche, pero que va creciendo hasta transformarse en el pleno día de la eternidad; es el hilito de agua que va creciendo a través de la vida hasta convertirse en un río caudaloso que va a perderse en el océano inmenso del Corazón de Dios.

Y la razón es manifiesta, porque la santidad no es en el fondo sino la vida de la gracia, que, como toda vida, nace de un germen que se desarrolla hasta llegar a su plenitud. Fuera de la vida misma de Dios, que por ser infinita es inmutable, toda vida creada, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, es siempre el desarrollo de un germen que paulatinamente llega a su madurez. Por tanto, los Santos no los forja Dios una sola vez, de un solo golpe, como se troquelan las medallas; es el trabajo de un artifice que toma un pedazo de mármol y lo va desbastando poco a poco, y puliendo y cincelandó, hasta convertirlo en una bellísima estatua. Con la diferencia de que el bloque de mármol es enteramente pasivo, mientras que en la obra de la santificación se necesita la cooperación del hombre.

\* \* \*

Pero esta verdad se comprueba también de una manera experimental.

San Francisco de Asís, por ejemplo, estuvo muy lejos de nacer Santo. Fué un niño como cualquier otro; fué un joven como todos los de su condición, y dado su temperamento demasiado sensible, gustaba de vestir bien, de sentarse a una mesa exquisita, de tocar la vihuela y de cantar; y no solamente participaba en las fiestas de sus amigos, sino que iba a la cabeza de ellos, como el más alegre y bulanguero. Si en esa época le hubieran dicho que iba a ser Santo de altar y Santo vestido con un sayal grosero y ceñido con cuerda ruda, hubiera estallado en la más sonora carcajada: «¿Santo yo?... ¿y en semejantes trazas?...

¿Cómo principió la santidad de Francisco Bernardone?

Por un hecho ordinario y trivial. Un día se encuentra con un pordiosero que le pide limosna. El joven sigue de largo, pero de pronto lo toca la gracia, el Espíritu Santo le inspira que socorra a aquel menesteroso. El joven corresponde a la gracia y le da una limosna; siente entonces la satisfacción de haber hecho una buena obra y de haber aliviado una miseria, y esa es la chispa que prende el fuego de la caridad.

¡Cómo la gracia se acomoda a la naturaleza! Bernardone es de un natural dadivoso, espléndido hasta el derroche, y empezó a dar por todas partes y a manos llenas, hasta que, alarmado, su padre, lo acusa de estar despilfarrando sus bienes, ante el obispo de Asís.

Y Francisco, no por despecho, sino porque ya no puede detenerse en el camino del desprendimiento, entrega a su padre aun sus ricas vestiduras. Y entonces saboreo, no sólo la satisfacción de hacer el bien, sino esa íntima dulzura de llamar a Dios con el nombre dulcísimo de Padre.

Y el amor divino, que sólo esperaba ver vacío el corazón de Francisco, lo llenó con un amor que lo llevó hasta la transfiguración del Alvernia.

Aquí vemos prácticamente cómo una santidad tan alta tuvo principios tan insignificantes. ¡Cuántas veces nos hemos encontrado con pobres que nos piden limosna y hemos seguido adelante sin socorrerlos, o los hemos socorrido, y no por eso hemos empezado el camino de la santidad!

Y esto mismo podemos comprobar en otros Santos: la santidad del fundador de la Compañía de Jesús tuvo también muy humildes principios: Para distraerse busca un libro que leer; cae en sus manos un *Año Cristiano*, y empieza a leerlo por curiosidad, para matar el tiempo; y éste es el principio de su conversión.

La santidad del Apóstol de las Indias, cuyo brazo se fatigó en bautizar millares y millares de infieles, inició su carrera de gigante cuando San Ignacio le repitió la sentencia del Evangelio: «¿De qué servirá ganar todo el mundo, si perdemos el alma?»

San Francisco de Borja, San Silvestre, San Bruno, inician su conversión contemplando un cadáver.

¡Cuántas veces hemos leído *Vidas* de Santos, y se nos han repetido las sentencias del Evangelio, y hemos contemplado cadáveres, y, sin embargo, no hemos empezado a ser Santos!...

Cabe preguntar: Si San Francisco, en aquella ocasión no hubiera correspondido a la gracia, ¿se hubiera frustrado su santificación? Y la misma pregunta podríamos hacernos de los demás Santos: Si no hubieran correspondido a esa pequeña gracia inicial, ¿hubieran llegado a la santidad?

Antes de responder, démonos cuenta de las consecuencias verdaderamente enormes que trae consigo el que un alma se santifique o no.

Si Lutero hubiera correspondido a la gracia y hubiera sido fiel a su vocación, la Iglesia no se hubiera visto desgarrada por uno de los cismas que ha hecho en ella mayores estragos. Millones de almas, sin exageración, naciones enteras, y por siglos, no se hubieran separado de la verdadera Iglesia. ¿Podemos calcular el número de almas que por esta causa se han perdido?

La santidad de San Francisco de Asís, de San Ignacio de Loyola, de San Juan Bosco, de Santa Margarita María, de Santa Teresa del Niño Jesús, etc., etc., estaba vinculada por Dios a la salvación y a la santificación de una multitud innumerable de almas. De manera que si ellos no se hubieran santificado, esas almas muy probablemente no hubieran llegado a la santidad, y aun tal vez se hubieran perdido.

Tocamos aquí el gran misterio de la solidaridad de las almas, que en el fondo no es otra cosa que el dogma de la Comunión de los Santos. En el orden sobrenatural, nadie vive aislado: unas almas influyen en otras en mayor o menor escala, de manera que *nadie se salva solo y nadie se pierde solo*.

Y en especial, hay almas que son como el centro de otras almas, como de ordinario lo vemos en la jerarquía eclesiástica. El Papa es el centro de toda la Iglesia; el obispo, de toda su diócesis; el párroco, de sus feligreses; el sacerdote, de las almas que Dios le ha confiado; los fundadores, de toda una familia religiosa; los superiores, de las almas que gobiernan, y, en general, todas las almas santas son centro de una multitud de otras.

Por lo cual se ve cómo el que un alma no se santifique es una verdadera catástrofe, ante la cual las guerras mundiales son un juego de niños...

Ahora bien: esa santidad depende de la correspondencia a la gracia inicial, de que hablábamos al principio, tan humilde y tan oculta en sus comienzos.

Pero volvamos a nuestro problema: Si San Francisco de Asís no hubiera correspondido a la inspiración de dar aquella limosna, ¿su santidad se hubiera frustrado y, por consiguiente, la de millares y millares de almas?

Sin duda que, absolutamente hablando, debemos contestar de una manera negativa, pensando que Dios tiene tantas maneras de reparar un fracaso, de subsanar una infidelidad, de corregir un yerro, sobre todo cuando se trata de gracias que parecen insignificantes.

Sin embargo, no me parece exagerado afirmar que hay infidelidades al parecer pequeñas, pero que hacen tomar distinto rumbo a toda una vida. Son gracias cruciales; hasta entonces era uno mismo el camino; pero en ese momento se llega a una encrucijada en que el camino se bifurca y cada vez se va alejando más uno del otro, y sus términos suelen ser completamente opuestos.

Paréceme que Dios tiene como dos clases de gracias: Unas, de orden secundario, que derrama a manos llenas, teniendo en cuenta cuántas desperdiciamos, cuántas dejamos perder por falta de correspondencia. Pero hay otras que podríamos llamar capitales. Estas gracias podíamos compararlas a los eslabones de una cadena: cuando logra uno apoderarse del primer eslabón, tirando de él se viene el segundo, y éste trae al tercero, y así sucesivamente hasta el último. En cambio, si se deja escapar el primer eslabón, se escapa toda la cadena. Así son estas gracias de que vengo hablando, y que constituyen como la sustancia de los designios de Dios sobre un alma, y que en el fondo no es otra cosa que la misión o la vocación de un alma al grado especial de santidad a que Dios la destina.

De ordinario, en esta cadena, el primer eslabón es muy pequeño, y cada uno va creciendo hasta llegar al gran eslabón que nos une definitivamente y para siempre con Dios.

Y si bien se considera, estos eslabones no son, en realidad, muchas gracias, sino que en el fondo son una sola gracia que se va desarrollando, como son todos los gérmenes de vida.

Sea de esto lo que fuere, la consecuencia de estas reflexiones no puede menos que ser ésta: la importancia capital que tiene para nosotros la correspondencia a la gracia, sobre todo a las pequeñas gracias, a las pequeñas inspiraciones que, precisamente por pequeñas, las despreciamos, pero que bien pueden cerrar el germen de una vida santa.

Aquí se aplican aquellas palabras del Evangelio: *Siervo bueno y fiel, porque has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho*. Lo cual no ha de entenderse únicamente en el sentido de que nuestras pequeñas buenas obras las premia Dios con un peso de felicidad eterna, sino también en el sentido de que el que corresponde a las gracias pequeñas merece que Dios le dé mayores, y cada vez más grandes, hasta llevarlo a la cumbre de la perfección.

El secreto de la santidad es éste: *La fidelidad a la gracia, la correspondencia a las inspiraciones del Espíritu Santo, por pequeñas que sean*.

## SEXTA REGLA

**Aprenda el alma a orar y a mortificarse por amor.**

**M**uy a propósito viene esta regla después de haber hablado de humildad; porque desde el fondo de la humillación brota la oración espontánea. Por eso el salmista exclama: *De profundis clamavi a te, Domine*, «¡Desde el fondo de la humillación se levantó hacia Ti, Señor, el clamor de mi plegaria! (1).

El orgullo no sabe orar; piensa como aquel impío que con orgullo insoportable se atrevía a decir: «No te arrodilles; ya eres demasiado pequeño para que te empequeñezcas más arrodillándote.»

Y es natural, porque para orar es necesario sentir nuestra propia indigencia, y el orgulloso piensa que se basta a sí mismo.

La primera forma de la oración es la del mendigo que, teniendo hambre, tiende su mano para pedir un pedazo de pan. Como dice San Agustín: *Tu es Dei mendicus*, «Tú eres mendigo de Dios». Todos, cuando oramos, somos mendigos de Dios; estamos ante la puerta del gran Padre de familia; más aún: nos postramos de hinojos, gemimos suplicantes, queriendo recibir algo, y ese algo es Dios mismo. ¿Qué te pide a ti el mendigo? Pan. ¿Y tú qué pides a Dios, sino que te dé a Cristo, que dijo de Sí mismo: «Yo soy el Pan vivo que bajó del cielo»? (2).

Nadie sin humildad puede reconocerse mendigo, aunque sea respecto de Dios.

Pero si la oración se inicia pidiendo, se consuma adorando, en esa suprema adoración que se confunde con el amor unitivo y que llega hasta la fruitiva posesión de Dios.

Y para esta oración se necesita ahondar todavía más en

(1) Ps. CXIX, 1.

(2) Serm. XV in Evang. Math., de Verbis Domini, post initium.

el abismo de la humildad, porque, como enseña el mismo San Agustín, Dios está muy alto, y, sin embargo, para acercarnos a Él necesitamos bajar, porque del que se eleva por el orgullo, Dios se aleja; pero al que desciende por la humildad, Dios se le acerca y la unión se realiza.

Por eso las cimas de santidad más elevadas se yerguen al lado de los abismos de humildad más profundos.

\* \* \*

En otro lugar hemos tratado ex profeso de la oración (3); por eso aquí nos limitaremos únicamente a algunos consejos prácticos: primero, acerca de la oración; segundo, acerca de la mortificación; tercero, acerca de las relaciones que existen entre una y otra.

\* \* \*

La vida espiritual bien puede confundirse con la vida de oración, puesto que aquella consiste, si la consideramos en su término, en la unión del alma con Dios; y la vida de oración también no es otra cosa que la unión de Dios con el alma. De aquí que para conocer si progresamos o no en el camino de la perfección, no haya mejor termómetro que la oración.

Así como es imposible vivir sin respirar, así también el alma debe llegar a sentir una necesidad semejante de orar, de manera que sin oración no pueda vivir. La oración es la respiración del alma.

Pudiéramos también compararla a las palpitaciones del corazón, a la *diástole* y a la *sístole*. El corazón se dilata para recibir la onda sanguínea; en seguida se contrae para enviarla a todos los órganos e inundarlos de vida. De la misma manera, el alma debe constantemente dilatarse por la oración para recibir la inundación de gracias del cielo y derramarlas después sobre todo su organismo espiritual, y aun hacerlas circular por todo el cuerpo místico de Cristo.

Para alimentarnos tenemos horas señaladas; no así para respirar. La respiración llena toda nuestra vida; respiramos en la vigilia y en el sueño, en el trabajo y en el descanso, en la salud y en la enfermedad. De la misma manera debemos orar siempre, y nunca han de faltarnos las

(3) Cfr. *Senderos de luz*, 3.<sup>a</sup> edic., pp. 61-124.

fuerzas para seguir orando. Así nos lo ordenó Jesucristo: «Es necesario orar siempre y no desfallecer», *Oportet semper orare et non deficere* (4).

Un alma, dirigida por San Francisco de Sales, le presentó su horario de vida espiritual para que se lo aprobara. Empezaba señalando una hora para la oración mental. El Santo la tachó y puso en su lugar veinticuatro horas. Con esto quiso enseñarle a su dirigida esta gran verdad: que la oración no debe ser un ejercicio aislado, sino que debe llenar todo nuestro día.

Los tiempos dedicados expresamente a la oración en todos los reglamentos de vida espiritual no deben, pues, significar otra cosa que la hora de hacer provisiones para todo el resto del día; como un peregrino que, debiendo partir para un largo viaje, llena sus alforjas de alimentos, o como una persona friolenta que en el invierno se acerca al fuego para hacer provisiones de calor, antes de salir al frío de la calle.

He ahí, pues, el gran consejo práctico que damos a las almas: *Hay que esforzarse desde los principios en hacer de nuestra vida un constante trato con Dios, en medio de las ocupaciones, trabajos, conversaciones y penas que forman la trama de nuestro día.*

Para lo cual hay que tratar de prolongar nuestra oración, o, mejor dicho, el fruto de toda oración, que es *el contacto con Dios*.

Y después, renovarlo de tiempo en tiempo, ya por una simple elevación del alma a Dios, ya por medio de oraciones jaculatorias, ya por comuniones espirituales y por toda clase de afectos interiores.

Sin duda, que a los principios, el alma se verá un poco embarazada para atender al mismo tiempo a las ocupaciones exteriores y a la unión interior con Dios; con frecuencia se sorprenderá distraída, y con su pensamiento muy lejos de Él; pero si es fiel a este ejercicio, poco a poco la dificultad irá desapareciendo, hasta llegar el alma a vivir en un ambiente sobrenatural, en un contacto constante con Dios, semejante al del pez que vive sumergido en el agua, o al cóndor que se mueve en el espacio infinito, sin que necesiten hacer actos explícitos de que se encuentran en el agua o en el aire.

(4) Luc., XVIII, 1.

Esto es vivir una *vida de oración*, y sólo cuando se llega a este punto puede decirse que el alma ha aprendido a orar.

\* \* \*

Tampoco vamos a hablar por extenso de la mortificación; baste decir que ésta también es absolutamente indispensable en la vida espiritual, supuesto nuestro carácter de pecadores.

Es necesaria la mortificación para expiar nuestros propios pecados, para purificarnos de ellos, para contrarrestar victoriosamente esa inclinación al mal—la triple concupiscencia—, que ha dejado en nuestra alma el pecado original y que se ha robustecido por nuestros pecados personales.

La mortificación es necesaria no sólo en la vida purgativa, sino también en la iluminativa; pues es imposible imitar a Jesús crucificado sin llevar en nuestra propia carne los estigmas sagrados de su Pasión: *Stigmata Domini Jesu in corpore meo porto* (5).

Y aún es necesaria en la vida unitiva, para que el alma, unida ya con Cristo, continúe la obra redentora del Salvador, comprando gracias de conversión para los pecadores y de santificación para los justos, por medio de sus sufrimientos unidos a los de Cristo. De esta manera se completa en ella lo que le falta a la Pasión de Cristo en favor de su cuerpo místico, que es la Iglesia: *Adimpleo ea quae dessunt passionum Christi* (6).

Recordemos, finalmente, que el valor de la mortificación es como sigue: Las mortificaciones que vienen de Dios, como la enfermedad, la pobreza, el fracaso, la humillación, valen más que las que vienen de nuestra propia voluntad, como la disciplina, el ayuno, el cilicio, las vigiliias.

La mortificación interior, como la paciencia en soportar al prójimo, el vencimiento para dominar el mal humor, el no disculparse en las reprensiones, vale más que la mortificación exterior o corporal.

Pero al mismo tiempo, debemos advertir que nadie debe reducirse a una sola forma de mortificación, sino que todas deben combinarse. La mortificación voluntaria nos ayudará a recibir como se debe las mortificaciones que vienen

(5) Galat., VI, 17.

(6) Col., I, 24.

de los hombres, y, en último término, de Dios. De la misma manera la mortificación corporal nos ayudará a practicar mejor la mortificación interior. Y todas estas formas de mortificación, combinadas, nos dispondrán para la unión con Dios.

\* \* \*

Por último, ¿qué relaciones hay entre la oración y la mortificación?

Tan íntimas y tan estrechas, que San Juan de la Cruz no vaciló en decirnos: «Dime cuál es tu mortificación y te diré cuál es tu oración.» Las principales razones que lo explican son las siguientes:

1.<sup>a</sup> La oración consiste en nuestra unión con Dios. Nos unimos a Dios en la medida en que nos purificamos; porque nada manchado puede unirse con la pureza infinita. Ahora bien: el gran instrumento para alcanzar la pureza de alma es la mortificación, porque así como el fuego purifica al oro, así la mortificación purifica a las almas, quedando todas las escorias y las reliquias del pecado.

2.<sup>a</sup> La oración es una elevación del alma. Dios está muy alto; por consiguiente, para unirnos con Él es indispensable elevarnos. El alma, de suyo, por ser espiritual, tiende a elevarse; pero el peso de todas las miserias humanas es un lastre que la arrastra por la tierra, o, por lo menos, dificulta su libre ascensión. Lo que destruye esas miserias y corta los amarres de todo lo humano y terrestre que retienen al alma es la mortificación.

3.<sup>a</sup> Para la unión perfecta es preciso la perfecta semejanza de los seres que se unen. Ahora bien: como dice San Pablo, no debemos conocer a otro Cristo que al Cristo crucificado, y no podemos unirnos a Él si antes no nos crucificamos, de manera que podamos decir con el mismo Apóstol: *Christo confixus sum cruci*, «Estoy crucificado con Cristo en la misma cruz» (7).

4.<sup>a</sup> Por último, la vida de oración, como toda vida, debe ser fecunda. Las almas de oración son las que ejercitan el más intenso y el más fecundo apostolado. Pero el secreto de esta fecundidad consiste precisamente en que el alma, no solamente unida, sino transformada en Cristo, viene a ser un instrumento o como una prolongación de la Hu-

(7) Galat., II, 19.

manidad de Cristo, donde Él continúa su Pasión y su sacrificio, y, por consiguiente, su obra redentora y santificadora. En estos dos últimos casos, el alma no puede mortificarse sino por amor y sólo por amor.

He ahí, pues, con cuánta razón puede afirmarse: «Dime cuál es tu mortificación y te diré cuál es tu oración», y por qué esta regla exhorta al alma *para que aprenda a orar y a mortificarse por amor.*

#### SEPTIMA REGLA

Entienda el alma que no las dulzuras, sino las amarguras, son las que se acercan a Dios y las que nos unen con Él.

**P**ARA explicar esta regla debemos, en primer lugar, saber lo que ha de entenderse por dulzuras y por amarguras.

Y desde luego, aunque sea natural suponer que se trate de dulzuras y amarguras en el servicio de Dios, por venir esta regla a continuación de la que trata de que el alma aprenda a orar, se comprende que ha de entenderse especialmente de las que se experimentan en la oración o trato con Dios.

\* \* \*

I.—Se entiende por dulzuras todos los consuelos que el alma puede experimentar en la oración, y son de tres clases: 1), puramente sensibles; 2), puramente espirituales; 3), espirituales y sensibles al mismo tiempo.

Para comprender esta clasificación, tengamos en cuenta que en el hombre hay dos clases de facultades para conocer: *los sentidos*, por los que percibimos lo sensible, y *el entendimiento*, por el que conocemos la verdad.

Asimismo hay dos clases de facultades para amar el bien: *los apetitos*, que buscan el bien sensible manifestado por los sentidos, y *la voluntad*, que ama el bien inmaterial presentado por el entendimiento.

Cuando la facultad, que busca su bien propio, lo ha encontrado y lo posee, se produce en nosotros una delectación que se llama gozo. Si el bien es sensible, sensible es el gozo; si el bien es inmaterial, inmaterial es el gozo que experimentamos. Por consiguiente, debemos entender aquí por consuelos sensibles el gozo o delectación que nuestra sensibilidad experimenta en el trato con Dios. Este gozo reside en nuestras facultades sensitivas, o, si queremos hablar

con más rigor filosófico, en el apetito concupiscible, y tiene manifestaciones sensibles: las mejillas se enardecen, las lágrimas brotan espontáneamente, el corazón palpita y todo nuestro ser se estremece.

El consuelo espiritual es el gozo o delectación que experimenta la voluntad en la posesión de su bien propio. Reside, pues, en la voluntad, y de suyo no tiene manifestaciones sensibles.

Por último, a causa de la unión del alma con el cuerpo y del influjo mutuo que ejerce entre sí, cuando el consuelo espiritual es pleno se desborda del alma e inunda también la parte inferior de nuestro ser, la sensibilidad. Entonces se verifica lo que dice el salmista: *Caro mea et cor meum exultaverunt in Deum vivum*, «No sólo mi corazón (la voluntad), sino hasta mi misma carne, se estremecieron de alegría en el Dios vivo» (1).

Los consuelos puramente sensibles son propios de los *incipiantes*; los puramente espirituales, de los *proficientes*, o que progresan en el camino de la perfección, y los completos, espirituales y sensibles, son propios de los *perfectos*.

Lo cual no ha de entenderse de una manera exclusiva, sino predominante, esto es, en cualquiera de las tres etapas de la vida espiritual (la purgativa, propia de los incipientes; la iluminativa, de los proficientes, y la unitiva, de los perfectos), se pueden encontrar cualquiera de estas tres clases de consuelos; pero predominan los puramente sensibles en la purgativa; los puramente espirituales, en la iluminativa, y los completos, en la unitiva.

Respecto de los consuelos, debe establecerse esta regla general: el alma debe tener cuidado de no apegarse a ellos, especialmente a los sensibles, sino servirse de dichos consuelos como de un puro medio para ir a Dios.

Apegarse a ellos, buscarlos desordenadamente—es decir, como un fin, no como un medio—, es un vicio espiritual que San Juan de la Cruz llama *glotonería espiritual*.

Pero sería también un error despreciarlos sistemáticamente (2), pues desde el momento en que Dios los manda, es, sin duda alguna, para nuestro provecho espiritual.

\* \* \*

(1) Ps. LXXXIII, 3.

(2) Es uno de los errores de Molinos, condenado por Inocencio XI. Véase la proposición 27, relativa a la devoción sensible.

II.—Ahora nos será más fácil comprender lo que se entiende por amarguras.

En la oración, es sencillamente la ausencia de consuelos; más propiamente suelen llamarse aridez, impotencia, desolación, desamparo, etc., que bien pudieran significar diferentes grados en una misma realidad.

La falta de consuelos sensibles es la *aridez*. El alma en la oración no encuentra el gusto sensible que saboreaba antes; la parte sensible no encuentra alimento alguno. Esta aridez suele tener como efecto las distracciones, porque si la imaginación no encuentra alimento alguno, se escapa con facilidad para buscarlo en cosas extrañas a la oración.

Un grado superior es la *impotencia*. El alma no solamente carece de fervor y de devoción sensible, sino que se siente aún impotente para los actos de las facultades superiores, es decir, para las reflexiones del entendimiento y los afectos de la voluntad.

Más arriba se encuentra la *desolación*; no solamente el alma se siente impotente, sino que empieza a experimentar fastidio, tedio y repugnancia por las cosas espirituales.

Por último, viene el *desamparo*; es la última y suprema amargura que puede el alma sufrir en la oración, cuando no solamente experimenta repugnancia por las cosas espirituales, sino que se siente abandonada de Dios y sacudida su alma por tentaciones contra la fe—le parece que todas las cosas espirituales son una farsa—; tentaciones contra la esperanza—se siente reprobada, condenada de antemano—; tentaciones contra la caridad—le suben a los labios blasfemias horribles y aun le parece odiar a Dios...

Importa mucho que estos estados los distingamos de la *tibieza*, en la cual también se puede encontrar aridez, impotencia, fastidio, etc., respecto de la oración. Aquella se caracteriza por una negligencia voluntaria y habitual, que descuida todo, abusa de la gracia y alimenta el afecto al pecado venial. Aquellos estados se caracterizan porque la impotencia, a pesar de los esfuerzos del alma, es continua y va en creciente. Además, la acompaña la sensación de un vacío y desencanto de todas las criaturas, de una desazón e inquietud divina, de un hambre y sed de Dios (3), que ya es como una *contemplación oscura*, un conocimiento infuso de Dios; como conoceríamos la magnitud del océano por el abismo que dejara al retirarse sus aguas; como nos

(3) Estos últimos caracteres son propios de las purificaciones pasivas.

dariamos cuenta de lo que amábamos a una persona por el vacío que al morir dejara en nuestro corazón.

\* \* \*

III.—Veamos ahora cuál es el valor que relativamente a nuestra santificación tienen las dulzuras y las amarguras de que hemos hablado.

Primeramente, debemos investigar las causas que las producen.

Las dulzuras y las amarguras sensibles pueden venir del propio temperamento. Hay temperamentos demasiado sensibles, emotivos, que vibran ante la más pequeña impresión, como también hay temperamentos de *humor melancólico*, como dice San Juan de la Cruz, o demasiado secos, que apenas si tienen la imaginación indispensable para no dejar de ser seres humanos. Además, algunas veces la impotencia en la oración puede ser pasajera y debida a una causa patológica, como una digestión laboriosa, un exceso de bilis, una *surmenage* o depresión nerviosa, un estado de somnolencia.

Pero también el demonio puede influir sobre nuestro temperamento, ya para avivar nuestra sensibilidad y engañarnos, tomando por un progreso sólido en la oración lo que no es más que un fervor pasajero y sentimental, ya para engañar a las almas y meterlas por los caminos peligrosísimos de una falsa mística.

Por último, también pueden venir de Dios. Como lo que apartó al alma de los caminos de la virtud fué la fascinación de las criaturas sensibles, es natural que Dios, tan conocedor de nuestra naturaleza, se sirva también de lo sensible para atraernos a su servicio. Por eso los principiantes suelen verse favorecidos con una época de gran fervor sensible que los aficiona al servicio de Dios. Como a los niños, que sólo gustan de las golosinas, se les suele dar los medicamentos envueltos en caramelos y chocolates.

Las otras dos clases, tanto de dulzuras como de amarguras, no pueden provenir sino de Dios. Los consuelos propiamente espirituales, y, sobre todo, los que por su intensidad redundan en la parte sensible, no son sino el premio con que Dios recompensa a las almas que han sido generosas para soportar la aridez, la impotencia, la desolación

y el desamparo. Tanto unos como otros son de ordinario estados místicos que el hombre no puede producir por sus propias fuerzas, ni tampoco hacer que desaparezcan.

\* \* \*

Después de lo dicho, se comprende perfectamente la razón que tiene esta regla.

Cuando el alma empieza a servir a Dios, después de su primera conversión, el fervor sensible sólo tiene por objeto ayudarle a desprenderse de las criaturas, y aficionarse a Dios.

Pero, una vez que empieza a afianzarse en su servicio, nuestro Señor debe privarla de esos consuelos sensibles, porque éstos son también criaturas de las cuales el alma debe desprenderse para buscar a Dios sólo.

Porque todo el proceso que Dios sigue para unir a un alma con Él, se reduce a dos cosas: a *purificarla*, a vaciarla de todas las criaturas y de sí misma, para *llenarla* con su gracia y con la caridad que nos une directamente con Él.

De ahí que las tres etapas por las cuales el alma asciende a la unión con Dios, van necesariamente precedidas de tres purificaciones: en la vida purgativa, *la purificación activa de la sensibilidad*; en el umbral de la vida iluminativa, *la purificación pasiva de los sentidos*; en la entrada de la vida unitiva, *la purificación pasiva de las potencias*, entendimiento y voluntad; o sea, *la aridez y la impotencia, la desolación y el desamparo*, respectivamente.

Y sólo cuando hemos pasado por estas *noches*, como las llama San Juan de la Cruz, es cuando brilla, como una legítima recompensa, en el cielo de nuestra alma, la luz de la consolación espiritual.

Además, según la economía ordinaria de la gracia, no se pueden alcanzar las virtudes en grado heroico sino mediante esta sucesiva privación de consuelos, cada vez más dolorosa y purificante.

Así es como conocemos experimentalmente nuestra debilidad e impotencia, de donde brota la sólida humildad; como nos damos cuenta de la necesidad de la gracia, de donde nace el aprecio de ella; como adquirimos la fe oscura, que tanto encarece San Juan de la Cruz; como nos enseñamos a «esperar contra toda esperanza»; como alcanzamos esa caridad seca que da la muerte al amor propio espiritual, que es el más peligroso y sutil de nuestros

defectos, y como llegamos a esa cumbre del verdadero *amor puro* y de la perfecta conformidad y adecuación de nuestra voluntad con la voluntad de Dios.

He ahí por qué con mucha razón debe el alma convenirse de que no son las dulzuras, sino las amarguras, las que nos van acercando a Dios, hasta llevarnos a la unión con Él. Las amarguras son el medio, el camino, el instrumento que nos une con Dios; las dulzuras son el fruto de esta unión, fruto que apenas paladeamos en la tierra, pero que sólo saborearemos plenamente en el cielo...

## OCTAVA REGLA

**Acostúmbrese el alma a la presencia de Dios, de tal manera, que no pueda vivir sin mirar a su lado a Nuestro Señor.**

**L**as reglas anteriores, como se habrá podido observar, giran en torno de la oración, ya sea preparándola o tratando directamente de ella.

Esta regla viene a completar lo relativo a la oración, haciendo que se prolongue durante el día—por el ejercicio de la presencia de Dios—, hasta llegar a vivir una vida de oración, como ya lo habíamos insinuado antes.

El ejercicio de la presencia de Dios—con la oración, la lectura espiritual, los exámenes de conciencia y la frecuencia de Sacramentos—ha venido a formar parte de los elementos imprescindibles de la vida espiritual.

El ejercicio de la presencia de Dios prepara, acompaña y sigue a la oración.

*La prepara*, porque un alma que vive habitualmente en la presencia de Dios, está siempre recogida; y sabido es que la principal preparación que la oración exige es el recogimiento exterior e interior. El primero consiste en la guarda de los sentidos: silencio exterior, silencio interior (1), modestia, etc. El segundo precisamente consiste en la presencia habitual de Dios.

El ejercicio de la presencia de Dios *acompaña* a la oración, porque no puede iniciarse sino, como es tradicional, poniéndonos en la presencia de Dios. Si en la oración vamos a hablar con Dios, hay que empezar por actuarnos en

(1) El silencio exterior consiste en no decir palabras inútiles y en guardar los tiempos de silencio debidos. El silencio interior consiste en disciplinar la memoria y la imaginación. Véase «¡Callad!», en *La Cruz*, 1921, página 15.

que estamos delante de Él, que nos ve, que nos escucha y atiende.

En fin, este ejercicio no es otra cosa que una *prolongación* de la oración durante todo el día, compatible con las diversas ocupaciones a que debemos dedicarnos.

\* \* \*

El ejercicio de la presencia de Dios tiene hondas raíces en el dogma. He aquí las verdades en que se funda: unas pertenecen al orden natural; otras, al orden sobrenatural:

1.º En el orden natural: *Dios está presente en todas partes.*

a) Está presente por su *inmensidad* o *ubicuidad*.

Un cuerpo está completamente circunscrito por el lugar donde se encuentra; de manera que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares, a no ser por un milagro, milagro que a veces se ha verificado en la vida de algunos Santos, y es lo que se llama *bilocación*. Pero aun entonces el cuerpo real sólo se encuentra en uno de los dos lugares, y sólo una apariencia en el otro.

Los ángeles, por ser espíritus, no están circunscritos por el lugar; pueden estar al mismo tiempo en dos o más lugares.

Dios, Espíritu purísimo, no solamente puede estar en varios lugares, sino que de hecho está en todos, por su inmensidad.

Además, Dios está en todas partes a la manera de los espíritus, que, como no tienen partes, no pueden dividirse. Por consiguiente, Dios está todo en todo el universo, y todo en cada una de las criaturas que lo forman. Dios está todo en todo el océano, y todo en cada una de sus gotas de agua. Dios está todo en el espacio sin fin y todo en cada uno de los átomos que lo forman. Por consiguiente, Dios está todo en cada uno de los hombres, aun de los mayores pecadores y criminales, y de los mismos réprobos.

He aquí, pues, la primera verdad en la cual se funda el ejercicio de la presencia de Dios: *Dios está en mí.*

\* \* \*

b) Pero no solamente Dios está en todas partes, sino que también Dios conoce todo y sabe todo, por su ciencia infinita.

Es imposible que haya algo en los siglos pasados o en los tiempos presentes o en los futuros, en cualquier lugar del universo que queramos suponer, a donde no se extienda la mirada de Dios.

Nadie conoce como Él nuestra naturaleza, temperamento, carácter, atavismos, hábitos personales, pensamientos, deseos, intenciones. Todo lo que hemos sido, todo lo que somos, todo lo que seremos, lo penetra la mirada de Dios.

Así nos lo enseña la Escritura, cuando afirma que todo está patente y manifiesto ante sus ojos, y que Él escudriña hasta lo más íntimo de nuestro ser: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (2); *Scrutans corda et renes Deus* (3).

Esta, pues, es la segunda verdad en que se funda la presencia de Dios: *Dios me ve.*

\* \* \*

c) Pero no solamente Dios sabe todo, sino que su presencia en todas partes no es ni puede ser inactiva. Toda criatura que obra es imposible que pueda hacerlo sino bajo el influjo y la dependencia de la acción divina, porque Dios es la causa primera y principal, y ninguna criatura respecto de Dios puede ser sino causa segunda o instrumental.

Para darnos cuenta de este influjo universal de Dios en toda actividad creada, consideremos la manera de obrar de cualquier instrumento. Un pincel, por ejemplo, pinta; pero es imposible que lo haga sino bajo la moción del pintor. Un piano toca, pero sólo al impulso del artista. Pues bien: todas las criaturas no son sino instrumentos de Dios; toda la creación no es otra cosa que una inmensa lira pulsada por las manos divinas.

Especialmente tratándose del hombre, criatura racional y libre, debemos afirmar la misma verdad: toda nuestra actividad, lo mismo cuando sentimos que cuando pensamos o queremos, más depende la virtud de la causa primera, Dios, que de nosotros mismos y de nuestras facultades, porque no somos más que instrumentos en las manos de Dios; instrumentos libres, pero al fin instrumentados.

Y éstas son, en resumen, las tres verdades en que se apoya el ejercicio de la presencia de Dios en el orden natural.

(2) Hebr., IV, 13.

(3) Ps. VII, 10.

Dios está en mí;  
Dios me ve;  
Dios obra y trabaja en mí.

\* \* \*

Pasemos ahora al orden sobrenatural, que nos descubre nuevos e insospechados horizontes.

Esta presencia de Dios, por *su misma sustancia*, que todo lo llena, porque es inmensa; por *su ciencia*, que todo lo sabe, porque es infinita; por *su poder*, que a toda criatura mueve, porque es la causa primera y omnipotente; esta presencia—repito—es del orden natural y común a todas las criaturas y se realiza en todos los hombres, aun en estado de pecado mortal, como queda dicho.

Mas hay una nueva presencia de Dios que no se encuentra sino en el alma divinizada, y es la presencia, no sólo de *Dios uno*, sino de *Dios trino* en Personas.

Es, en el alma en gracia, la presencia del Padre que nos ama como hijos, del Hijo que nos ama como hermanos, del Espíritu Santo que nos inunda con sus dones.

Para darnos cuenta de esta presencia de Dios trino en el alma justificada por la gracia, es necesario que reflexionemos en esta verdad tan poco conocida: *Ni el hombre, ni el ángel, ni criatura alguna, puede entrar por sus propias fuerzas en contacto con la vida íntima de Dios.*

Y la razón es manifiesta.

La vida íntima de Dios consiste en esas misteriosas relaciones que constituyen las tres Divinas Personas. La vida íntima de Dios consiste en que el Padre, conociéndose, engendra al Verbo; en que el Padre y el Verbo, amándose, expiran al Espíritu Santo. Ahora bien: estas relaciones no pueden *exteriorizarse*.

Todo lo que Dios obra hacia afuera—*ad extra*, como dicen los teólogos—, lo hace no como Dios trino, sino como Dios uno, puesto que todos sus atributos pertenecen a la Naturaleza, que es común a las tres divinas Personas.

Por ejemplo, Dios creó el universo, pero este acto de su omnipotencia no es exclusivo de alguna de las tres Personas, sino común a las tres. Dios conoce todo lo que existe, pero esta ciencia no es propia ni del Padre ni del Hijo ni del Espíritu Santo, sino común a las tres Personas. Dios gobierna al universo, pero esta Providencia es propia de Dios uno, no de Dios trino. Y así, todas las relaciones de Dios

con sus criaturas—y, por consiguiente, de las criaturas con Dios—son como Dios uno y no como Dios trino.

Pero lo que era imposible para la criatura no lo fué para Dios. Y he aquí la manera ingeniosa como Dios venció la dificultad: la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo, se unió personalmente con un alma y con un cuerpo; y entonces un miembro, un representante de la Humanidad, penetró en la vida íntima de Dios...

En efecto, aunque la obra de la Encarnación, por ser *ad extra*, es común a las tres divinas Personas, sin embargo, la unión hipostática no se verifica ni con el Padre ni con el Espíritu Santo, sino solamente con el Verbo.

De manera que la Humanidad de Jesucristo fué la primera criatura que tuvo relaciones especiales, no sólo con Dios uno, sino con Dios trino.

Ahora bien: mediante la gracia, cuya fuente es Jesucristo, somos incorporados a Él; y de esta manera, mediante Jesucristo, penetramos nosotros, viles criaturas, en el *Sancta Sanctorum* de la vida íntima de Dios.

Era natural que la gracia, que como en su fuente reside en Jesucristo, se adaptara al carácter propio de la segunda Persona de la Santísima Trinidad, que es el *Hijo por excelencia*. La gracia, por consiguiente, es una gracia de filiación que nos hace hijos con el Hijo, que hace que el divino Padre sea nuestro Padre y que el Espíritu Santo, que es el Espíritu del Hijo y del Padre, sea también nuestro espíritu, que nos mueve, nos gobierna, nos santifica y consume, en fin, nuestra unión con el Padre y el Hijo.

He ahí, pues, esta nueva maravilla: no solamente Dios, un Dios creador, conservador y gobernador del universo, está en mí, sino que Dios trino en Personas ha hecho de mi alma su morada permanente.

Está, no de paso, sino de una manera definitiva; si llegamos a perder esa presencia, no será porque Dios retire sus dones, sino porque nosotros voluntariamente renunciemos a ellos.

Está, no como un extraño—como está en el pecador—, sino como un huésped muy amado que viene para que gocemos de su presencia, de su compañía, de su trato; para que vivamos como dice San Juan, en sociedad con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo.

Está como Padre, envolviendo nuestra alma con su ternura infinita; está como Verbo, iluminándonos con su luz indeficiente, haciéndonos gozar de la sabrosa intimidad de

hermano y de amigo; está como Espíritu Santo, dirigiéndonos y santificándonos con sus dones.

He ahí, pues, la primera verdad del orden sobrenatural en la que se funda el ejercicio de la presencia de Dios: *el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están en mí.*

No tengo que buscarlos en lo alto del cielo; bástame entrar dentro de mí mismo, porque mi alma y hasta mi cuerpo es un templo habitado por «los tres».

\* \* \*

Pero esta presencia sobrenatural de Dios en nuestras almas puede parecer demasiado alta para las almas que comienzan la vida espiritual. Estas almas necesitan un ejercicio de la presencia de Dios en el cual encuentre un alimento su imaginación, que de otra manera se dejaría llevar de nocivas divagaciones.

Afortunadamente, Jesucristo, sin dejar de ser verdadero Dios, es hombre verdadero, a quien podemos tocar no solamente con nuestra fe, sino en cierta manera, aun con nuestros sentidos y con nuestra sensibilidad.

Además, como lo veremos a su tiempo, es imposible llegar a la Divinidad sin pasar por nuestro mediador imprescindible: Jesucristo. Su Humanidad sacratísima es el camino único que nos lleva a la Divinidad.

De esta manera el ejercicio de la presencia de Dios se convierte en el ejercicio de *la presencia de Jesús.*

Veamos el fundamento dogmático de esta nueva presencia:

Jesús, como hombre, o sea su sacratísima Humanidad, no se encuentra realmente sino en el cielo y en la Hostia consagrada. Desde ese momento podría creerse que la presencia de Jesús en nosotros o cerca de nosotros es una pura ficción de nuestra fantasía.

Sin embargo:

a) Siempre que oramos ante el Sagrario, esa presencia de Jesús, muy cerca de nosotros, es absolutamente real.

b) Siempre que comulgamos, y mientras no se corrompan las especies—lo cual no sucede, según una opinión muy fundada, sino hasta que tomamos algún alimento—, esa presencia de Jesús dentro de nuestra alma es también absolutamente real.

c) Entre comunión y comunión, algo de Jesús queda en nosotros; ¿no afirma el mismo que *el que come mi Carne*

*y bebe mi Sangre permanece en Mí y Yo permanezco en él?* Cuando en un ánfora se ha depositado un perfume exquisito, mucho tiempo después de que el líquido ha desaparecido perdura todavía su perfume. Con mayor razón, cuando Jesús pasa por nuestras almas las deja embalsamadas con su fragancia divina. Por eso las almas que comulgan como es debido esparcen por todas partes el buen olor de Cristo.

¿Qué es eso que nos deja Jesús de una comunión a otra? Es la gracia santificante, que se aumenta, y la gracia sacramental propia de este Sacramento. Y la gracia es una vida que nos comunica Jesús, como Dios y como hombre; es el fruto de su sacrificio, en el cual fué inmolada su Humanidad sacratísima; es el precio de su Sangre; es el fruto de su Cuerpo entregado por nosotros a la muerte.

Un hijo tiene mucho de su padre, porque de él ha recibido nada menos que la vida. Con mayor razón, nosotros tenemos mucho de Jesucristo, puesto que de él hemos recibido la vida de la gracia.

Pero notemos que hay una gran diferencia en uno y en otro caso: el padre engendra a sus hijos, pero una vez que les ha dado la vida, ésta es independiente del padre, puesto que el padre puede morir y el hijo sigue viviendo. No pasa lo mismo tratándose de la vida de la gracia: ésta ni un momento puede subsistir sin el influjo constante y directo de Jesucristo en nuestras almas; de tal manera, que Jesucristo, no solamente como Dios, sino también como hombre, ejerce un *influjo vital* en nuestras almas.

¿No vemos claramente que en nosotros hay algo de Jesús?

\* \* \*

Y si queremos saber en qué consiste ese algo de Jesús que está en nuestras almas, diremos que, en primer lugar, consiste en que Jesús nos ve, es decir, que no solamente nos conoce con su ciencia divina, sino también con su ciencia humana. Es una doctrina común que no podría negarse sin pecar gravemente de presunción, ésta de que Jesús, aun como hombre, conoce plenamente a todos y a cada uno de los hombres que han existido, que existen y que existirán.

Así lo exige su papel de Redentor y Santificador de toda la Humanidad. Por eso, él mismo dice que conoce a sus ovejas, y que las conoce a cada una por su nombre—*nomi-natim*—, es decir, no de una manera general y confusa,

sino en particular y con todos los rasgos característicos, con un conocimiento integral, íntimo y pleno.

¡Qué consolador es pensar que Jesús nos ve, que su mirada nos sigue a todas partes, no una mirada fría ni menos severa o inquisitoria, sino llena de ternura y de amor; es la mirada que transformó a Pedro, que convirtió a la Magdalena, que envolvió al joven del Evangelio!

En segundo lugar, ese algo de Jesús es que no solamente nos ve, sino que también *nos ama*; y no tan sólo como Dios, sino también como hombre, con ese Corazón que, como canta la Iglesia, nunca ha dejado de arder en amor hacia cada una de nuestras almas, *nunquam flagrare destitit* (4).

Los espíritus no se acercan ni se alejan atendiendo a las distancias materiales; se acercan por el conocimiento y, sobre todo, por el amor; se separan por el desconocimiento, la indiferencia, el desamor, y, sobre todo, el odio. Dos almas que se conocen y se aman están unidas, así pueda separarlas la inmensidad del océano o la vastedad del desierto...

Si el Corazón de Cristo nos ama—como es mucha verdad—, si nosotros también lo amamos—de lo que da testimonio nuestra conciencia—, su Corazón y el nuestro no están separados por la distancia inmensa que hay entre la tierra y el cielo, sino unidos con los lazos indestructibles del amor.

Ese algo de Jesús es, en fin, un *influjo vital*, como ya dijimos; es decir, que Jesús no solamente nos ve y nos ama, sino que influye en nosotros dándonos la vida de la gracia, conservando y aumentando esa misma vida e influyendo de una manera eficaz en toda nuestra actividad espiritual por medio de las gracias actuales.

Esto es lo que nos enseña el dogma del Cuerpo místico de Cristo: así como la cabeza tiene un influjo vital y permanente en todo nuestro organismo, de la misma manera, Jesucristo, Cabeza de su Cuerpo místico, tiene un influjo vital y permanente e imprescindible en todos y cada uno de sus miembros. Y si hay alguna diferencia, es que las realidades sobrenaturales superan inmensamente a las pobres y mezquinas realidades del orden natural. Aquí la realidad sobrepasa al símbolo.

\* \* \*

(4) Prefacio de la fiesta del Sagrado Corazón.

Tal es el resumen, el fundamento teológico de la presencia de Jesús: *Jesús, no solamente como Dios, sino también como hombre, nos ve, nos ama y tiene un influjo vital y constante, necesario y efficacísimo en toda nuestra actividad sobrenatural.*

Por eso la regla que venimos comentando quiere que no solamente se ejercite el alma en la presencia de Dios, sino que debe esforzarse por alcanzar esta presencia de Jesús de que hemos hablado, de tal manera, que ya no pueda vivir sola, sino en una íntima y constante y deliciosa unión con Jesús...

## NOVENA REGLA

**Para evitar ilusiones, tenga el alma el concepto verdadero, claro y práctico de la santidad: consiste en el cumplimiento fiel y constante del deber cotidiano.**

**N**ADA más importante en la vida espiritual como tener de la santidad un concepto, a la vez que verdadero y claro, concreto y práctico también; pues mal podemos tender a la santidad, a la cual todos los cristianos estamos llamados, si no tenemos un concepto preciso de lo que deseamos conseguir.

Para que el concepto de la santidad sea *verdadero*, es preciso que no se apoye en opiniones más o menos probables de los hombres, sino que tenga su fundamento en la Sagrada Escritura, y forme, por consiguiente, parte de la doctrina dogmática de la Iglesia.

Para que sea *claro*, hay que expresarlo, no con palabras técnicas, que, para entenderlas, se requiere una preparación filosófica y teológica, sino en una fórmula accesible a todos.

Para que sea *concreto*, deben evitarse las abstracciones vagas y los idealismos ilusorios.

Para que sea *práctico*, en fin, es necesario que el concepto de la santidad nos haga ver lo que en las circunstancias concretas de la vida cotidiana debemos hacer para llegar a la santidad.

Tratemos, pues, de tener un concepto así de la santidad: verdadero, claro, concreto y práctico.

\* \* \*

Sólo Dios es sustancialmente santo, absolutamente santo; en una palabra, la santidad por esencia; por eso canta la Iglesia: *Tu solus sanctus! Tu solus Dominus! Tu solus Altissimus!*

El hombre no puede ser santo sino accidentalmente, por participación, esto es, en la medida en que participa de la santidad de Dios, y, por consiguiente, en la medida en que se une con Él.

Ahora bien: lo que fundamental y radicalmente une a Dios es LA GRACIA; por ella, como dice San Pedro, nos hacemos participantes de la naturaleza divina: *Per haec efficiamini divinae consortes naturae* (1). Y esta participación no es simplemente moral, consistente en la rectitud de la voluntad humana que imita la santidad divina, como pretenden los nominalistas y los protestantes, sino una participación formal y física, como la luz de la atmósfera es una participación de la luz del sol (2).

Ahora bien: si Dios es la santidad misma, no es posible participar de su naturaleza sin participar de su santidad, como no es posible unirse al fuego sin arder, ni a la luz sin iluminarse.

Por tanto, lo que radicalmente nos santifica es LA GRACIA, que por eso mismo se llama GRACIA SANTIFICANTE. Desde el momento en que un alma está en gracia, ya tiene, por lo menos, una santidad inicial; y en la medida en que la gracia se va desarrollando, se progresa en santidad; al pleno desarrollo de la gracia en esta vida corresponde el más alto grado de santidad para esa alma.

Por aquí vemos cómo la santidad en el hombre no es algo absoluto, sino relativo; no es algo como de una pieza y que se realiza de una sola vez; sino algo progresivo que se va poco a poco desarrollando, como se desarrolla la semilla hasta producir el árbol.

El día de nuestro bautismo recibimos el germen de la santidad, que si lo cultivamos llegará algún día a su pleno desarrollo y a su perfecta madurez.

Pero si lo que radical y fundamentalmente nos une a Dios es la gracia, lo que formalmente y en último término nos une con ÉL es LA CARIDAD. En otros términos, la gracia nos diviniza en el orden del ser; la caridad, en el orden de la actividad; así como el alma nos hace ser hombres y las facultades del alma (el entendimiento y la voluntad) nos hacen obrar como hombres.

Por consiguiente, la santidad consiste formalmente en

(1) II Petri., I, 4.

(2) Esta participación, sin embargo, es analógica, imitando de una manera imperfecta y accidental lo que en Dios es perfecto y sustancial.

la caridad, lo cual ya desde la catequesis nos enseñaron en esta máxima: *El más santo es el que tiene más caridad*. La caridad es la misma en el cielo y en la tierra; y si allá nos une a Dios, en la tierra lo hace también. La caridad nos diviniza, la caridad nos santifica, porque nos une a Dios.

Por consiguiente, la santidad, formalmente considerada, consiste en la caridad.

\* \* \*

Pero desde la caridad que tenemos al justificarnos hasta la caridad de los Santos, hay un sinnúmero de grados, a los cuales corresponden paralelamente otros tantos grados de ascensión en los caminos de la santidad.

Por consiguiente, la caridad que nos hace verdaderamente santos no ha de ser una caridad incipiente, sino perfecta, fervorosa, activa.

Ahora bien: para tener una caridad con esta perfección se necesita, por una parte, quitar todos los obstáculos por el ejercicio de las virtudes morales; y por otra, es preciso ejercitar las virtudes teologales, es decir, el espíritu de fe y la confianza en Dios, pues no podemos amar a Dios si no lo conocemos y lo deseamos.

Y no pueden ejercitarse con toda perfección todas estas virtudes sin el ejercicio predominante de los dones del Espíritu Santo.

De aquí se sigue que para llegar a la santidad integral se necesita poseer con perfección todas las virtudes morales y teologales y ejercitar de una manera predominante los dones del Espíritu Santo.

He aquí, pues, la enseñanza tradicional acerca de la santidad: radicalmente, consiste en la gracia santificante; formalmente, en la caridad; integralmente, en todas las virtudes en grado perfecto y en los dones del Espíritu Santo.

\* \* \*

Este concepto de la santidad, hablando con franqueza, es para desanimar a cualquiera. El alma se queda perpleja, indecisa, confusa... ¿Cuándo lograré adquirir todas las virtudes? ¿Por cuál debo comenzar? ¿Cómo ejercitar todos los dones?

Por eso es muy necesario simplificar el concepto de santidad en algo muy concreto y práctico. En otros términos: ¿qué debo hacer de una manera práctica para llegar a la santidad?

Para esto conviene conocer el concepto canónico de la santidad. El procedimiento que sigue la Iglesia para la beatificación y canonización de los Santos nos dará plena luz en este asunto. Para colocar a un alma en los altares la Iglesia abre uno de los procesos más largos, difíciles y delicados: el proceso de beatificación. Y en él, la parte principal y más laboriosa consiste en probar que aquella alma ejerció en grado heroico las cuatro virtudes morales y las tres virtudes teológicas. Con lo cual adquiere el título de «venerable».

Antiguamente, para probar la heroicidad de estas virtudes, se recorría una por una y al mismo tiempo se alegaban hechos apropiados en la vida del siervo de Dios que lo demostraban. Trabajo laborioso y difícil, en el cual muchas veces se fracasó.

Actualmente ha progresado el procedimiento de la Sagrada Congregación de Ritos, y consiste en demostrar que esa alma cumplió su deber cotidiano con perfección y constancia, y que de esta manera conformó plenamente su voluntad con la voluntad divina, en lo cual consiste la genuina santidad.

Benedicto XV fué el primero en abrir este camino. En 1916, al proclamar la heroicidad de las virtudes del joven franciscano Juan Bautista de Bourgogne, encontramos por primera vez esta noción de la heroicidad de las virtudes, que consiste en el solo cumplimiento, fiel y constante, de los deberes y oficios de cada quien.

En el Decreto de la heroicidad de las virtudes del venerable Antonio Gianelli, en 1920, se expone con más precisión esta misma doctrina; que la santidad consiste propiamente en la sola conformidad a la voluntad divina, manifestada en el cumplimiento constante y exacto de los deberes de su propio estado. Y se hace notar de una manera especial que este cumplimiento debe ser constante y exacto, porque esa manera de obrar, observada durante tanto tiempo y de una manera invariable, supera las fuerzas de la naturaleza humana abandonada a sí misma. El hombre es juguete de las vicisitudes de la vida y es inconstante por múltiples razones, sobre todo por los choques continuos de las pasiones que se oponen unas a otras.

Este cumplimiento exacto y fiel del deber supone la exclusión de toda imperfección deliberada; de otra manera, no hay la generosidad que supone el heroísmo.

Pero, sobre todo, Pío XI nos enseñó magistralmente esta doctrina al proclamar la heroicidad de las virtudes del Beato Benildo, Hermano de las Escuelas Cristianas.

Su Santidad lo llama: *«Un humilde servidor de Dios, cuya vida fué toda modesta y silenciosa, toda común y ordinaria. Pero ¡cuánto de no común y de no ordinario en semejante vivir cotidiano! Ese deber diario que renace siempre y siempre el mismo, que consiste siempre en las mismas ocupaciones, que trae consigo las mismas debilidades y las mismas miserias, se ha llamado EL TERRIBLE DEBER COTIDIANO.*

*Porque ¡cuántos esfuerzos se necesitan para defenderse de ese terrible, de ese aplastante, de ese monótono, de ese asfixiante deber cotidiano!*

*Se necesita una virtud nada común para cumplir el deber cotidiano con una común exactitud; o, más bien, es necesaria una extraordinaria virtud para no hacer con esa tan común y cotidiana y tan frecuente inexactitud, negligencia y superficialidad, todo ese conjunto de cosas comunes que llenan nuestra vida cotidiana; sino al contrario, con atención, piedad, fervor íntimo del espíritu.*

*La Santa Iglesia nunca se ha manifestado tan equitativa y tan sabia maestra de santidad como cuando exalta esas humildes luces, con tanta frecuencia ignoradas aun de aquellos que tuvieron la dicha de verlas brillar bajo sus ojos.*

*Las cosas extraordinarias, los grandes acontecimientos, las hermosas empresas, desde que se manifiestan, suscitan y despiertan los más grandes entusiasmos; lo común, lo vulgar, al contrario; es decir, lo cotidiano que no presenta ningún relieve ni esplendor alguno, no tiene nada de atractivo y de fascinador.*

*Y, sin embargo, de eso es de lo que está hecha la vida del mayor número, la vida ordinaria no está tramada sino de cosas comunes y de acontecimientos cotidianos...*

*¿Cuántas veces se presentan en la vida las circunstancias extraordinarias? Son muy raras, y ¡desgraciados de nosotros si la santidad estuviera reservada sólo a las circunstancias extraordinarias! ¿Qué sería entonces de la mayor parte de los hombres? Porque hay que afirmarlo:*

para todos, sin distinción, se repite el llamamiento a la santidad (3).

\* \* \*

No queda, pues, duda alguna—tratándose, como se trata, de una enseñanza que Su Santidad dirige a todo el mundo—que la santidad heroica, la santidad que la Iglesia glorifica con el honor de los altares, la santidad que la Iglesia presenta a todos los fieles como un modelo que imitar, consiste en el cumplimiento constante y fiel del *terrible deber cotidiano*.

Este deber cotidiano comprende todo, a saber: los mandamientos de la ley de Dios, los preceptos de la Iglesia, los deberes profesionales y del propio estado (ya sea que se trate de sacerdotes, religiosos, padres o hijos de familia, médicos, magistrados, patronos, obreros, empleados, sirvientes, etc., etc.).

Comprende también lo que no es un deber, sino un sentido más alto, como las inspiraciones de la gracia, las ocasiones de hacer el bien que se nos presentan, las formas de apostolado que están a nuestro alcance, etc. (4).

\* \* \*

Una vez seguros de esta verdad, por la autoridad del Sumo Pontífice podemos buscar las razones que la justifiquen.

¿Por qué el cumplimiento constante y fiel del *terrible deber cotidiano* supone una santidad heroica?

Al principio de este capítulo hicimos ver que la santidad esencialmente considerada consistía en la caridad; no una caridad inactiva y remisa, sino, al contrario, activa y ferviente. Ahora bien: nuestro Señor mismo nos ha enseñado en qué consiste la perfección de la caridad: *No todo el que me dice «¡Señor, Señor!»*, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre celestial, ése entrará en el reino de los cielos (5). Y San Pablo lo confirma, diciendo que no son justos, es decir, Santos ante Dios, los que oyen la ley, sino los que la cumplen; esos son los que se santifican (6).

(3) *Osservatore Romano*.

(4) Cfr. P. Gabriel de Ste. Marie-Madeleine: «Normes actuelles de la Sainteté», dans *Études Carmelitaines*, 1949, pp. 180-181.

(5) *Matth.*, VII, 21.

(6) *Rom.*, XXI, 13.

Y en otra ocasión más solemne nos enseñó el mismo Jesucristo: *El que guarda mis mandamientos*, es decir, el que cumple mi voluntad, ése es el que me ama; el que me ama guarda mis preceptos (7). Y en la oración dominical nos enseñó que su Padre es glorificado, y que su reinado—que es la santidad—se establece en nosotros cumpliendo su voluntad en la tierra como es cumple en el cielo.

No cabe duda, pues, que la caridad consiste en nuestra unión con la voluntad de Dios, de manera que cuanto más perfecta sea la conformidad de nuestra voluntad con la divina, tanto más elevada será nuestra santidad.

Ahora bien: de una manera práctica y concreta, la voluntad de Dios se nos manifiesta en cada uno de los momentos de nuestra vida por medio del *terrible deber cotidiano*.

Como dijimos, el deber cotidiano no es otra cosa que todas las diversas manifestaciones concretas de la voluntad divina, según las circunstancias, estado, etc., de cada uno de los fieles en particular.

Pero, ¿por qué llamamos *terrible* al deber cotidiano?

Cumplirlo en este día, en esta hora, es algo que no solamente no excede nuestras fuerzas, ayudadas de la gracia ordinaria, sino, al contrario, es algo de suyo fácil.

Pero cumplirlo todos los días de nuestra vida, en la juventud y en la edad madura, y en la ancianidad, en el vigor de nuestras fuerzas y en la decadencia de ellas, en el entusiasmo de los principios y en los desalientos que el tiempo trae consigo, en la salud y en la enfermedad, en los éxitos y en los fracasos, en el tiempo de prosperidad como en los de humillación, en las épocas de fervor sensible y de consuelos sobrenaturales como en el tiempo de sequedad y desolación; en una palabra, a través de todas las vicisitudes de la vida.

Y cumplir este deber cotidiano no solamente con esa constancia que nada desalienta, sino con una fidelidad y un esfuerzo que excluya toda imperfección voluntaria y todo acto remiso,

¿Quién no ve que tal cosa excede las fuerzas de la Naturaleza, aun ayudadas por la gracia ordinaria, y que, por consiguiente, se necesita una perfección en la caridad y en todas las demás virtudes que no puede concebirse sino por una plenitud de gracia que ha divinizado plenamente al

(7) *Ioann.*, XIV, 15.

hombre en su ser y por una actividad de los dones del Espíritu Santo que ha divinizado completamente su actividad de manera que el Espíritu Santo sea el que a esa alma gobierne y dirija?

Y un alma así movida y dirigida en todos los actos de su vida no puede ser sino un alma que ha llegado a la santidad heroica, es decir, en toda su plenitud.

Por eso se llama «terrible», porque supone una heroicidad, una fortaleza más grande que la que exige el martirio mismo.

Esta costumbre, como es natural, no se alcanza sino en la última época de la vida, y es preludio de la consumación en la eternidad.

Pero si el camino para llegar a esa cumbre es largo y la meta muy elevada, es muy consolador, sin embargo, pensar que el camino está abierto ante nosotros, que los primeros pasos por él son fáciles y a nuestro alcance: el cumplimiento del deber cotidiano.

Y más se facilita este camino si cada día empezamos como si fuera el único, o el último de nuestra vida.

Y si al empezar cada día cumplimos el deber cotidiano con fidelidad, y si somos fieles en comenzar cada día, casi sin darnos cuenta irá creciendo nuestra fidelidad y fortaleciéndose nuestra constancia.

Y es imposible que al cabo de años de llevar una vida así no hayamos hecho grandes progresos en el camino de la santidad.

Guardemos, pues, como un tesoro esta gran verdad, que no puede estar sujeta a ilusiones; que encierra el concepto de santidad, verdadero, claro, concreto y práctico: la santidad consiste en el cumplimiento, FIEL Y CONSTANTE, del TERRIBLE DEBER COTIDIANO.

## DECIMA REGLA

Es de capital importancia que el alma ame apasionadamente la humanidad sacratísima de Cristo, la Cruz, la Eucaristía, su Corazón Sagrado, María y el Espíritu Santo.

**C**OMPRENDE esta regla por sí sola todo un programa de vida espiritual, y expone al mismo tiempo el rasgo característico de la *espiritualidad de la Cruz*. A la vez, creemos que esta regla hace que la vida espiritual entronque sólidamente en el dogma. Es, por tanto, de trascendental importancia.

Podíamos resumirla diciendo que sólo hay un camino para llegar a la divinidad, y es la *Humanidad de Cristo*, el único Mediador entre Dios y los hombres, el único Redentor y Salvador del mundo.

Si la perfección consiste en la caridad, imagen del Espíritu Santo, al Espíritu Santo se llega por la Humanidad de Cristo.

Y como María es la Corredentora de los hombres y la Mediadora de todas las gracias, a la Humanidad de Cristo se va por María, según el conocido adagio: *Ad Jesum per Mariam*.

Por último, la Humanidad de Cristo, para atraer los corazones y conquistar nuestro amor, ha tenido esas tres grandes manifestaciones en el desenvolvimiento de su devoción a través de los siglos: *la Cruz, la Eucaristía y el Sagrado Corazón*.

*La Cruz* fué la devoción de los primeros siglos del Cristianismo.

*La Eucaristía* fué la devoción de la Edad Media, que ha ido desarrollándose hasta nuestros días.

*El Sagrado Corazón* es la devoción de los últimos tiempos y la suprema revelación de Cristo.

Y parece que estos tres aspectos, estas tres devociones, no son sino la revelación cada vez más íntima del Sa-

*crifício de Cristo*, cifra, clave y centro de toda su vida, de toda su misión y de toda su santidad; porque Jesucristo no vino al mundo sino para sacrificarse, y por su sacrificio realizar su misión de redimir y santificar a las almas y glorificar al divino Padre.

La Cruz es el símbolo del sacrificio exterior de Cristo.

La Eucaristía no es otra cosa que su sacrificio incruento, perpetuado a través de los siglos.

El Sagrado Corazón es su sacrificio íntimo, sus dolores internos, «la pasión de su Corazón y el corazón de la Pasión» (1).

Y todo su sacrificio no es más que la revelación clarísima y la demostración elocuente de su amor a los hombres, porque «nadie ama tanto como el que da su vida por los que ama», *Majorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat pro amicis suis* (2).

Por eso toda la vida de Cristo se puede compendiar en estas dos palabras: AMOR y DOLOR, o, como dice San Pablo: *In caritate et patientia Christi*, «En el amor y en el dolor de Cristo» (3).

\* \* \*

#### Aspecto dogmático e histórico de esta regla.

Empecemos por tratar el aspecto dogmático e histórico de esta regla.

La Sabiduría divina, que no ha tolerado el mal sino para sacar de él mayores bienes, ha permitido, desde el nacimiento de la Iglesia hasta el fin de los tiempos, que constantemente se susciten herejías contra cada uno de los diversos dogmas de nuestra fe. Pero de este gran mal ha sacado un mayor bien, y es que, con objeto de combatir a los herejes y defender las verdades atacadas, el dogma se ha ido cada vez aclarando y precisando más por los escritos de los Santos Padres, de los Doctores de la Iglesia, de los escritores sagrados, y, sobre todo, por las orientaciones y definiciones dogmáticas de la Santa Sede.

La primera herejía que apareció en la Iglesia fué para

negar la divinidad de Jesucristo. Y era natural, porque Jesucristo acababa de aparecer como hombre; la realidad de su Humanidad sacratísima nadie podía ponerla en duda. Pero Cristo había afirmado que era Dios; y un Dios que muere crucificado y vencido por sus enemigos no podía menos que aparecer como una contradicción. Y ya desde el principio de nuestra Era se levantaron los cerintianos, los esenianos, los ebionitas, los gnósticos y los teodosianos, para negar la divinidad de Jesucristo; como más tarde se habían de levantar los arrianos y los catáros, y en estos últimos tiempos los librepensadores y los modernistas; es decir, los racionalistas de todos los tiempos.

Por eso el Apóstol San Juan escribió su incomparable Evangelio, para demostrar la divinidad de Jesucristo. Al terminar su Evangelio, dice: «Todo esto ha sido escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios» (4).

Así como los sinópticos (San Mateo, San Marcos y San Lucas) hablan en especial de Cristo-Hombre, así San Juan, batiendo sus alas, se remonta hasta la divinidad, y comienza su Evangelio: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo», *In principio erat Verbum. Et Verbum erat apud Deum. Et Deus erat Verbum* (5).

Vino después, como decía, la gran herejía del arrianismo, que de haber aparecido más tarde hubiera producido en la Iglesia un cisma definitivo, como el protestantismo. Afirmaba que Jesucristo era un hombre excepcional, de una dignidad superior a la de todas las criaturas, por quien todas fueron creadas; pero no era Dios, consustancial al Padre, sino solamente Hijo adoptivo de Dios.

Tantos adeptos conquistó, y se extendió tan arrolladamente, patrocinado por los emperadores, que, como dice San Jerónimo, «gimió el orbe y se admiró de verse y contemplarse arriano» (6).

\* \* \*

Ocupada la Iglesia en esta controversia secular para afirmar la divinidad de Jesucristo, era natural que se llamara menos la atención sobre su Humanidad, que todos admitían.

(4) Joan., XX, 31.

(5) Joan., I, 1.

(6) Con motivo del Concilio de Rímíni (359), rechazado por el Papa Liberio.

(1) Mons. Gay.

(2) Joan., XV, 13.

(3) Thes., III, 5.

De este movimiento tuvo que resentirse la vida espiritual, que siempre sufre paralelamente las mismas vicisitudes que el dogma.

Prueba de ello es la iconografía de estos siglos, ya que las imágenes son reflejo de la devoción. En esa época nadie se atrevía a representar a Jesús crucificado con el realismo trágico y sangriento con que estamos acostumbrados a contemplarlo en nuestros días.

Sin duda que representaban a Cristo en la Cruz; pero no como en un patíbulo, sino como en un trono; no desnudo y sangrante, sino revestido con las vestiduras sacerdotales o regias; no coronado de espinas, sino con una diadema imperial; no con las contracciones torturantes del ajusticiado, sino con la actitud serena y majestuosa del triunfo; en una palabra, no representaban la ignominia de la Cruz, sino el triunfo de la Cruz victoriosa, desde la cual reina Cristo sobre el mundo.

Otro ejemplo lo tenemos en la devoción a Jesús-Niño. Los primeros siglos de la Iglesia celebraban, sin duda, la fiesta de Navidad; pero era más bien la fiesta que celebramos en la Epifanía, y en la que se hace resaltar, sobre todo, la realeza de Jesucristo, que se manifiesta al mundo, y donde se da más importancia al Dios que recibe el oro y el incienso que al Hombre a quien se ofrece la mirra.

En fin, la devoción a la Sagrada Eucaristía es otra prueba. En los primeros siglos del Cristianismo fué el gran secreto de los cristianos y vivió oculto en las catacumbas. Cuando vino la paz de Constantino, la Eucaristía se consideraba, sobre todo, como sacrificio, y no se guardaba sino con objeto de darla en el Viático a los enfermos. De aquí que el lugar más sagrado de la Iglesia no fuera el Sagrario (7), que entonces no existía, sino el altar; cuando se reservaba la sagrada Eucaristía era como disimuladamente, sea en una paloma suspendida sobre el altar, sea en una especie de torrecita adosada a una columna del santuario, sea en un pequeño armario abierto en la pared, detrás del altar, o aun en la sacristía.

De manera que era difícil reconocer la presencia de la Sagrada Reserva; y por eso los fieles veneraban de preferencia el altar, solemnemente consagrado por el obispo,

(7) El Sagrario, tal como existe actualmente, no se conoce sino por una verdadera excepción, antes del siglo xvi. Cfr. Freetone: *The Sacrament reserved*; Bishop: *On the history of the Christian Altar*.

que guardaba preciosas reliquias de mártires, y donde cada día celebrábanse los divinos misterios.

\* \* \*

En la Edad Media, pasadas las controversias sobre la divinidad de Jesucristo y sólidamente establecido este dogma, vino una saludable reacción hacia la Humanidad de Cristo Señor nuestro.

«La gran novedad, el incomparable mérito religioso de la Edad Media, es la inteligencia y el amor, o, mejor dicho, el amor apasionado de la Humanidad de Cristo. El Verbo encarnado, *Homo Christus Jesus*, no es solamente el modelo que es preciso imitar, el guía que es necesario seguir, la luz increada que ilumina el interior del alma; es el amigo, es el esposo» (8); el esposo místico del alma que vive con ella en una «estupenda familiaridad», *familiaritas stupenda nimis*, como dice el Kempis.

Sin duda que la devoción a la Humanidad de Cristo es de todos los siglos; ¡cuántas páginas admirables pueden citarse en apoyo de esta afirmación de San Juan, de San Pablo, de San Ignacio de Antioquía, de San Agustín, etcétera! Pero en la Edad Media esta devoción se acentuó, sobre todo, con un carácter de ternura tan ingenua, tan íntima, tan ardiente, que no puede menos que considerarse como nueva.

Entre los principales iniciadores de este movimiento podemos citar:

En primer lugar, a San Bernardo. Sus sermones forman una especie de biografía mística del Salvador, en la que se complace en considerar sobre toda la infancia y la Pasión; «al ver al Niño en Belén y al Hombre del dolor, se entenece, se llena de confusión, llora y se siente dispuesto a todas las generosidades que reclama la imitación de Cristo, a todos los heroísmos del amor» (9).

No podemos resistir el deseo de citar esta hermosísima página suya:

«Te saludo, Jesús amado. Quiero adaptarme a tu Cruz, y Tú sabes por qué. Entrégate a mí. De lo alto de esa Cruz, mirame, Amado mío; atráeme totalmente a Ti. Repíteme: «¡Te perdono!» Mira que, arrebatado por tu amor, te abra-

(8) El Padre Rousselet.

(9) Vernet: *La Spiritualité Médiévale*.

zo enardecido, te estrecho contra mi corazón. ¡Ah! Tú sabes demasiado por qué. Sopórtame, no digas nada; que no te desagrade mi audacia...»

En segundo lugar, a San Francisco de Asís, que, por encima de todo, era el amante apasionado de Jesús.

¿Cuál fué el camino por el cual Francisco de Asís se convirtió a Dios y se elevó y unió con Él en la más encumbrada santidad?

Dios se sirvió primeramente de su temperamento natural. En él descubrimos desde muy joven dos grandes cualidades: era de una gran prodigalidad y de una sensibilidad exquisita. Su prodigalidad hacia que todo lo diera, hasta llegar al despilfarro y provocar las iras de su padre; su sensibilidad hacia que la miseria y el sufrimiento lo conmovieran hasta las lágrimas.

Y así se explica que, más que por virtud, por temperamento, fuera tan caritativo con los pobres; la miseria de éstos lo conmovía, y los cubría de dones su prodigalidad.

Pero un día le dió una luz que le hizo descubrir en los pobres a Jesucristo mismo. Y al descubrir a su Dios y Señor en la persona de los pobres, su exquisita sensibilidad se conmovió hondamente y su prodigalidad lo movió, no a darle sus dones, sino a darse a sí mismo en la más generosa y total ofrenda.

Francisco de Asís se enamoró de Cristo, contemplándolo, sobre todo, en tres misterios de su vida: en Belén, en el Calvario y en la Eucaristía.

Y en esto podemos decir que Francisco de Asís fué un verdadero innovador, sin ligas con San Bernardo, a quien, quizá, nunca leyó.

La fiesta de la Navidad, traducida en los hermosos *Nacimientos*, fué una invención de la sensibilidad exquisita y de la ternura incomparable de Francisco de Asís. Fué él quien en aquella Navidad de la gruta de Greccio hizo levantar *el Nacimiento*, y ¡con qué ternura tomó entre sus brazos, y estrechó contra su corazón, la imagen de Jesús-Niño! Y aquellas manos que más tarde habían de ser desgarradas por los estigmas, lo arrullaron con un candor y una ingenuidad infantiles. Desde entonces la fiesta de Navidad ha adquirido un sello de candor, de ingenuidad, de gozo infantil, que a todos nos vuelve niños contemplando al Niño inmortal de Belén. Desde entonces el arte cristiano ya no sólo representa al Niño-Dios adorado por los Magos, sino

también, y sobre todo, al pobrecito Niño de Belén, envuelto en miserios pañales y recostado en un pesebre.

Fué también Francisco de Asís el precursor de lo que se ha llamado *la pasión por la Pasión del Salvador*. A fuerza de amar a Jesús crucificado, se convirtió en un crucificado viviente, y mereció la gracia de llevar en su cuerpo dolorido las cinco llagas del Salvador.

Por último, fué también el precursor de ese gran movimiento eucarístico que se inició en el siglo XIII y que ha ido creciendo, de siglo en siglo, hasta llegar a este esplendoroso mediodía que ilumina la piedad de los tiempos actuales.

Francisco de Asís amaba la Eucaristía porque, como decía él, *es lo único sensible que poseemos del Hijo de Dios*.

### Homocentrismo y teocentrismo.

Acabamos de ver cómo en los primeros siglos cristianos la piedad hizo resaltar sobre todo a Jesucristo-Dios, y en la Edad Media a Jesucristo-Hombre; pues bien: esa misma piedad, en la espiritualidad de la llamada Escuela francesa, en el siglo XVII, llevó a cabo una admirable síntesis.

Esta espiritualidad tiene por centro a Jesucristo, al Verbo Encarnado; pero no lo considera precisamente como Dios, ni precisamente como Hombre, sino en toda su plenitud e integridad, es decir, como DIOS-HOMBRE.

Estudia cada uno de los misterios de la vida mortal de Jesucristo; pero no tanto en el hecho histórico que pasa, como en la disposición interior que el Verbo Encarnado tuvo en ellos; disposición que no pasa, que es un *estado*.

Aunque esta espiritualidad se llama de la escuela francesa, ha tenido, sin embargo, un influjo de gran importancia en toda la Iglesia, porque sus principales representantes fueron fundadores de familias religiosas, destinadas a la educación y formación del clero en los Seminarios, a saber: el cardenal de Bérulle, fundador de los Padres del Oratorio; el Padre Ollier, fundador de los Sulpicianos; San Vicente de Paúl, fundador de los Padres de la Misión; San Juan Eudes, fundador de los Eudistas; sin contar con escritores de la importancia de Candren, Saint-Jure, monseñor Gay, etc.

\* \* \*

Para mejor comprender este movimiento espiritual, tengamos en cuenta que en la Iglesia de Dios ha habido siempre dos corrientes, sistemas o escuelas de espiritualidad: el *homocentrismo* y el *teocentrismo*. Como estas dos escuelas son perfectamente ortodoxas, las dos acaban por unir al hombre con Dios; pero se diferencian en el camino que siguen, en los medios que emplean o, mejor todavía, en el punto de vista desde donde se colocan.

El *homocentrismo*, que dominó en los siglos anteriores al siglo XVII, se preocupaba, desde luego, de perfeccionar al hombre y comenzaba por estudiarlo; de ahí aquella gran máxima que compendia la filosofía griega y que con letras de oro se escribió en el templo de Delfos: *Conócete a ti mismo*.

De ahí el examen de conciencia que en esta espiritualidad tiene tanta importancia y por el cual el hombre entra dentro de sí mismo para estudiarse y conocerse: para conocer sus defectos y corregirlos, para conocer sus buenas cualidades y fomentárselas. De ahí, sobre todo, el examen particular por medio del cual se va corrigiendo defecto por defecto o practicando virtud por virtud, y aun cada defecto o cada virtud se va desmenuzando en sus numerosos detalles.

La oración, común a toda espiritualidad, tiene un aspecto especial en el *homocentrismo*. Se la considera como orientada necesariamente a la reforma de la vida, a la corrección de los defectos y a la práctica de las virtudes; y por eso se da tanta importancia a que de la oración se saque siempre una resolución práctica. Este es el aspecto utilitarista de la oración.

Igualmente, el proceso para practicar una virtud en esta escuela consiste en considerarla en sí misma, su necesidad, sus ventajas, su hermosura, de manera que el alma se mueva a practicarla. Cosa semejante pasa con los vicios y defectos; se reflexiona sobre su fealdad, los perjuicios que traen consigo, etc., para que el alma se mueva a corregirse de ellos.

Cuántas expresiones muy conocidas están inspiradas en el *homocentrismo*; por ejemplo, aquella de San Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en Ti.» San Agustín, ante todo, se preocupó del estado interior de su alma, de la inquietud dolorosa que lo trabaja, y, después de dolorosas experiencias, acaba por convencerse de que esa inquietud sólo

encuentra descanso en Dios; y así llega a esta conclusión: de que Dios nos ha hecho para Él. Todo lo cual lo expresa en el orden inverso en que sus investigaciones lo han encontrado (10).

Homocentrista se manifiesta Kempis cuando asegura que Dios es nuestro fin supremo y último, *si de veras deseamos ser felices (Si vere desideras esse beatus)*.

\* \* \*

El *teocentrismo* empieza a predominar precisamente con la escuela francesa del siglo XVII. El principio de donde parte me parece que es éste: la perfección es, ante todo, una vida, vida cuya fuente se encuentra en Jesucristo; por consiguiente, el medio más eficaz para alcanzar la perfección es unirnos a esa vida, esto es, adherirnos a Jesucristo, asimilarnos sus estados, hacer nuestras sus disposiciones, comulgar a sus misterios; de tal manera, que poco a poco la vida de Cristo venga a suplantar, o, si se quiere mejor, a transformar nuestra vida humana, de modo que no seamos nosotros, sino Cristo, quien viva en nosotros.

Apoyado en este principio, el *teocentrismo* todo lo considera desde esa divina atalaya. Sin duda que en esta escuela el hombre trata de conocerse, pero a la luz de Dios y por la ley de los contrastes, como se conoce la noche contemplando la claridad del día; que se esfuerza en corregir sus defectos y en practicar las virtudes, pero no precisamente considerándolas en sí mismas, sino encarnadas en Jesucristo. Contemplando, por ejemplo, a Jesús humilde y adhiriéndose a la humildad de Jesucristo, sin duda alguna que con más fuerza aborrece el orgullo y con más energía practica la humildad.

Así como es imposible que traigamos con nosotros un perfume sin impregnarnos de su fragancia; así como no podemos exponernos a los rayos del sol sin que su calor nos abraze; así, no podemos ponernos en comunicación, en contacto divino con las virtudes de Cristo sin que nos impregnemos de ellas.

Si hay cuerpos que tienen una misteriosa fuerza curativa y su sola presencia destruye los gérmenes nocivos, como el *radium*, los rayos ultravioletados, etc., ¿cómo no la ha de

(10) Véase Bremond: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III.

tener Jesucristo para purificar y santificar nuestras almas? Porque así como durante su vida mortal salía de Él una virtud que lo sanaba todo (11), con más razón ahora de su Cuerpo glorioso y de su Alma santísima sale una virtud que nos purifica de todas nuestras manchas y que nos contagia divinamente con todas sus virtudes.

Ni se vaya a creer que este sistema nos dispensa de los esfuerzos personales para corregir los defectos y practicar las virtudes; no nos dispensa de hacerlos, pero nos los facilita grandemente; al mismo tiempo da más importancia a la eficacia de la gracia que a los esfuerzos personales, sin negar la necesidad tanto de éstos como de aquélla.

En el *teocentrismo*, la oración tiene como fin adorar y alabar a Dios, y toda ella va encaminada a establecer ese contacto divino, esa unión de Dios con el alma, conseguido lo cual el alma reposa en Él, sin buscar explícitamente nada más.

Pero sin ordenar la oración directamente a la corrección de los defectos, ¿quién no comprende que el alma de ese comercio con Dios salga más resuelta a renunciarse a sí misma, a ser más caritativa con sus prójimos, etc., aun cuando no haya formulado ninguna resolución práctica?

### Espiritualidad de la Cruz.

La espiritualidad de la Cruz tiene estrecho parentesco con la espiritualidad de la escuela francesa del siglo xvii; es, pues, *teocéntrica*, o, si se quiere mejor, *crístocéntrica*. No es, sin embargo, una simple copia, una superflua reproducción; ni siquiera una adaptación a nuestro medio o a nuestra época.

Tiene su originalidad y sus características propias; las cuales están admirablemente comprendidas en la regla que estamos comentando. La espiritualidad de la Cruz tiene como base un amor apasionado a la Humanidad de Jesucristo, por lo cual se emparenta con la espiritualidad medieval.

Este amor considera de una manera especial las tres grandes manifestaciones que marcan, al mismo tiempo, las tres grandes etapas en que ha ido evolucionando la devoción a la Humanidad de Jesucristo: *la Cruz*, o sea los su-

frimientos de la Humanidad de Cristo en su Pasión; *la Eucaristía*, por medio de la cual la Humanidad de Jesucristo no solamente se encuentra en el cielo, sino que también ha venido a habitar en medio de nosotros, expuesta a nuestra adoración en la Custodia, inmóvil en el altar y convertida en nuestro alimento en la comunión; y, en fin, el *Sagrado Corazón de Jesús*, símbolo del amor humano-divino con que Jesús nos ha amado y símbolo también de sus dolores infernos que lo atormentaron durante toda su vida mortal, y que en la Sagrada Eucaristía perduran de una manera misteriosa.

Sin duda que Jesús en la Sagrada Eucaristía se encuentra en un estado glorioso, incompatible con el sufrimiento físico o moral, propio de los seres pasibles; sin embargo, ya desde las revelaciones de Santa Margarita María, como en la doctrina de las obras de la Cruz, y más tarde, y, sobre todo, en la encíclica *Miserentissimus Redemptor*, se nos dan a conocer estos dolores místicos del Corazón de Jesús, que nos están pidiendo el tributo de nuestros consuelos y de nuestra compasión.

Pero esta devoción a la Humanidad de Jesucristo en la espiritualidad de la Cruz tiene como ejercicio propio nuestra unión con ella, nuestra incorporación a ella, hasta llegar a una perfecta asimilación.

La primera etapa consiste en participar de la Pasión de Cristo por medio de la mortificación, según el consejo de San Pedro: *Communicantes Christi passionibus* (12). Al mismo tiempo, esta mortificación realiza un trabajo de purificación en nuestras almas, disponiéndolas para la segunda etapa.

Esta segunda etapa es eucarística. Ya hicimos notar que todos los misterios de Cristo tienen como centro a donde convergen, como clave que los explica y como cifra que los compendia, *su sacrificio*.

Ahora bien: el sacrificio de Cristo consumado en la Cruz se perpetúa en la Eucaristía y se consuma en la tierra, en el corazón de los fieles, y en el Cielo, en aquel *sublime altar* de que habla la Liturgia en el canon de la Misa (13).

El alma que se ha purificado ya por la comunicación con la Pasión de Cristo, mediante la mortificación cristiana,

(12) Pet., IV, 13.

(13) En la oración del canon *Supplices te rogamus...*

(11) *Virtus de illo exibat et sanabat omnes*, Luc., VI, 19.

se transforma, por decirlo así, en altar viviente donde viene el Verbo encarnado a continuar su inmolación, a perpetuar su sacrificio; sacrificio en el cual el alma no es un simple espectador, sino que, además de altar, es también sacerdote que ofrece y víctima ofrecida.

Entonces el alma ofrece constantemente al Verbo y se ofrece con él en el altar de su corazón, para gloria del Padre y santificación de las almas. Y este ofrecimiento es algo más que un acto que se repite: es un *estado*, o sea una disposición habitual.

En esto y no en otra cosa consiste lo que en la espiritualidad de la Cruz se llama la *cadena de amor* o el *ofrecimiento del Verbo*.

En esto consiste también ese *sacerdocio místico* y ese carácter de *víctima* que es tan propio de esta misma espiritualidad.

Por último, cuando el alma se ha asimilado y transformado en el Verbo encarnado, participando intimamente de lo que hay en él de más fundamental y esencial, es decir, su sacrificio, el alma entra en ese santuario íntimo del Corazón divino y empieza a recibir una luz especial para comprender sus dolores internos y, sobre todo, la gracia de participarlos de alguna manera. Esta es la tercera etapa, etapa de fecundidad, porque lo que ha salvado al mundo es el sacrificio de Cristo, y lo más exquisito de su sacrificio son sus dolores internos.

Cuando el alma participa de estos dolores, continúa—en cierta manera—la obra redentora de Cristo sobre la tierra...

\* \* \*

Este amor apasionado a la Humanidad sacratísima de Cristo en sus tres grandes manifestaciones—la Cruz, la Eucaristía y su Corazón sagrado—, no es sino el medio para entrar en relaciones íntimas con cada una de las tres divinas Personas.

San Agustín expresa esta doctrina con las siguientes palabras magistrales: *Cristo-Hombre es el camino por donde vamos; Cristo-Dios es la patria a donde vamos* (14).

Para darnos mejor cuenta de tan profunda doctrina, recordemos que es imposible que una criatura, por perfecta

(14) *Deus Christus patria est quo imus, Homo Christus via est qua imus* (Serm. 123, c. 3).

que sea, pueda por sus propias fuerzas entrar en relaciones con cada una de las tres divinas Personas. Así nos lo enseña la fe.

Puede el hombre por sí mismo ponerse en relación con Dios; pero con *Dios uno* no con *Dios trino*. En otros términos, con Dios, *autor de la naturaleza*; no con Dios *autor de la gracia*.

Y lo que nos enseña la fe nos lo declara también la razón. Pongámonos en el supuesto de que el hombre no ha sido elevado al orden sobrenatural, que, por consiguiente, no tiene la luz de la fe ni las enseñanzas de la revelación, sino únicamente la luz de su inteligencia para conocer a Dios. La Sagrada Escritura nos enseña que en este caso el hombre, por el conocimiento de las criaturas, puede elevarse al conocimiento de su Creador (15).

Nadie, en efecto, que tenga sentido común puede contemplar el universo con sus leyes sapientísimas, con su orden admirable, con su belleza sin semejante, sin deducir que alguien lo ha creado.

Y el que ha creado al universo debe ser superior a él, más perfecto, más hermoso que él.

De esta manera, de deducción en deducción, los hombres, aun los paganos, han llegado al conocimiento de Dios como autor del universo.

Si queremos inquirir la razón, encontraremos que todos los atributos que ponen a Dios en relación con sus criaturas pertenecen a la naturaleza divina y, por consiguiente, a Dios como uno, no como trino.

Tales atributos son, por ejemplo, su Omnipotencia, que nos ha creado; su Providencia, que nos gobierna; su Bondad, que nos colma de beneficios; su Sabiduría, que lo ha ordenado todo, etc.

Consecuentemente, estudiando las criaturas encontramos en ellas como un reflejo de esos mismos atributos. Y así, de la creación deducimos la Omnipotencia de Dios; del orden de universo, la bondad divina; de la bondad y hermosura del universo, la bondad y hermosura de Dios.

Ahora bien: los atributos divinos pertenecen a la naturaleza divina; no son propios de una Persona, sino comunes a las tres: tan omnipotente es el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo; tan sabio es el Padre como las

(15) *Invisibilia (Dei) a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, Rom., I, 20.

otras dos Personas divinas; y lo mismo podemos decir de su inmensidad, de su eternidad, etc.

Por consiguiente, si en el orden natural no conocemos a Dios sino por sus atributos, que las criaturas nos revelan, y éstos pertenecen no a Dios trino, sino a Dios uno, quiere decir que en el orden natural no podemos entrar en relaciones con Dios, sino en la unidad de su naturaleza, y no en la trinidad de sus Personas.

A la misma conclusión podemos llegar considerando que Dios no se pone en relación con sus criaturas sino mediante sus atributos; por consiguiente, no como Dios trino, sino como Dios uno.

De donde resulta que la Santísima Trinidad vive en una luz inaccesible para el hombre, que la vida íntima de Dios—que no es otra cosa que las relaciones de las tres divinas Personas entre sí—es un santuario clausurado para toda criatura. Es como el *Sancta Sanctorum* del templo de Jerusalén, en el cual nadie podía entrar, sino sólo el gran sacerdote y una sola vez al año.

\* \* \*

Pero lo que era imposible para el hombre no lo fué para Dios. Y entre el abismo donde yacía el hombre y la luz inaccesible donde habitaba Dios, se tendió un puente gigantesco, se estableció un Mediador supremo. El Verbo se hizo Hombre y habitó en medio de nosotros; la segunda Persona de la Santísima Trinidad descendió de su solio regio y se unió, con una unión personal, a una naturaleza humana semejante a la nuestra.

Y esa Humanidad fué la primera criatura que entró en contacto, en relaciones íntimas con cada una de las tres divinas Personas.

Porque desde el momento en que el Verbo asumió esa Humanidad, la hizo participante de su filiación divina, carácter propio de la segunda Persona de la trinidad beatísima. De manera que esa Humanidad de Cristo puede considerarse con toda razón al divino Padre como su Padre, al Espíritu Santo como su propio Espíritu y al Verbo como su propia Persona. Tal es el misterio de la Encarnación.

Pero demos un paso más. Este misterio de la Encarnación tuvo como una prolongación en todas las criaturas, en todas las almas justificadas. Porque Jesucristo, por otro misterio inefable, nos unió a su Humanidad, nos in-

corporó a ella de tal manera, que formáramos su Cuerpo místico. Y así, uniéndonos a Él, incorporándonos a Él, siendo miembros suyos, formando una sola unidad orgánica y vital con Cristo, nuestra Cabeza; siendo, en fin, como una prolongación de su Humanidad sacratísima, entramos, unidos a Ella, en relaciones íntimas con cada una de las tres divinas Personas.

El Hijo nos participa su filiación, de tal manera que con toda razón podemos llamar Padre al mismo Padre de nuestro Señor Jesucristo, y el Espíritu del Padre y del Hijo es también nuestro espíritu, que nos dirige, nos mueve y nos gobierna.

¿Cómo se lleva a cabo esa incorporación?  
¿Cómo pudo Jesucristo, en cierta manera, injertarnos en Él, de manera que pudiéramos formar como una prolongación de su Humanidad sacratísima?

—Por medio de la gracia. Y aquí nos encontramos con otro nuevo misterio, el misterio de nuestra justificación.

Dios puso en Jesucristo la fuente de la gracia; mejor dicho, la gracia es una sola, es la misma vida divina, que tiene su fuente en Dios y que para adaptarse a nuestra debilidad Él la hizo pasar por la Humanidad de Jesucristo, y la Humanidad de Jesucristo la difunde en todas las almas justas, como el corazón distribuye la sangre, que da a la vida, por todo el organismo.

Como ya lo hemos hecho notar, la gracia, precisamente por venirnos del Hijo, tiene un carácter marcado de *filiación*. Por eso nos hace que seamos hijos con el Hijo, que recibamos al Espíritu de adopción y podamos clamar: *Abba, Pater!* ¡Padre! ¡Padre! (16).

Estas verdades nos explican cómo Jesucristo es el Primogénito entre muchos hermanos, y por qué es el gran Mediador, el gran Pontífice.

He ahí cómo el alma entra en relaciones, no sólo con Dios uno, sino con Dios trino.

Y estas relaciones íntimas con cada una de las tres divinas Personas es uno de los caracteres fundamentales de la espiritualidad de la Cruz.

Porque es muy triste comprobar que de ordinario la devoción que suelen tener la mayoría de los fieles a la Santísima Trinidad no es la devoción de que venimos ha-

(16) *Accipistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: «Abba Pater!», Rom., VIII, 15.*

blando, sino más bien a la Providencia divina. Y no deja de tener cierto carácter de interés, de propia conveniencia, puesto que nace de la necesidad de no carecer de lo necesario, de que no nos falte «casa, vestido y sustento».

¿No es raro, hasta entre personas piadosas, el que se tenga esta devoción a cada una de las tres divinas Personas, especializando nuestras relaciones con cada una de ellas?

Pero ahondemos más en estas profundas verdades.

\* \* \*

No le damos toda la importancia que se debe a esta verdad: *La vida de Jesucristo y la vida nuestra es en el orden sobrenatural una misma vida.*

Por ejemplo, nuestros padres, en el orden de la naturaleza, nos dan la vida; pero después de habérsela dado seguimos viviendo independientemente de ellos. Sin embargo, es verdad que recibimos la vida de nuestros padres.

De una manera mucho más perfecta hemos recibido la vida de Jesucristo; porque no solamente la recibimos una vez, sino que la seguimos recibiendo constantemente. No podemos vivir en el orden sobrenatural independientemente de Jesucristo: Él necesita tener un influjo vital en nosotros, sin cesar, a cada momento. Y por eso, con toda verdad, vivimos la misma vida de Cristo.

Este es, repito, el misterio de nuestra incorporación a Jesús, el misterio del Cuerpo místico de Cristo.

No hay que figurarse que somos miembros del Cuerpo místico de Cristo sólo por una unión moral, como decimos que todos los mejicanos formamos un solo cuerpo, animado por lo que se llama «el alma nacional»; de manera que cuando, por ejemplo, está en peligro la patria, todos nos unimos, a pesar de los diversos partidos, de las diferentes ideas, todos nos unimos como un solo hombre, como un solo corazón, para defender la patria.

No, no es así la unión del Cuerpo místico de Cristo. Yo diría que es una unión física, si no fuera del orden sobrenatural; pero sí puedo afirmar, y con toda verdad, que es una *unión vital*, es decir, que entre Jesucristo y nosotros que somos sus miembros, palpita una y misma vida. No es una vida la de Cristo y otra vida la nuestra, sino es una sola y misma vida.

Por eso San Pablo la compará a esa unión vital que

hay entre los diferentes órganos de nuestro cuerpo. Nuestro organismo está formado de diferentes órganos; por ejemplo, los ojos, los oídos, el aparato digestivo y el circulatorio, el sistema nervioso, etc. Pero entre todos estos órganos hay una perfecta unidad, porque la vida que anima los ojos es la misma que anima a los oídos, a la lengua, a los músculos, etc. A pesar de las diferentes funciones de cada órgano, todos tienen una misma vida.

Lo mismo, y con mayor razón y con una perfección más alta, Jesucristo y todos nosotros estamos unidos en una misma vida. Jesucristo se compara a la cabeza porque en la cabeza se encuentra la dirección de toda nuestra vida: allí están los centros nerviosos que presiden a las funciones de todo el organismo. Y por eso Jesucristo es la Cabeza de su Cuerpo místico.

La Santísima Virgen es como la arteria principal, por la cual se comunica la vida de la cabeza a todos los demás miembros.

Y aunque cada uno de nosotros tiene una misión especial, como cada órgano tiene una función propia, sin embargo, todos los fieles, con Jesucristo, con la Santísima Virgen, con los bienaventurados del cielo, con las almas del purgatorio y con todos los justos de la tierra, formamos un solo organismo con una sola vida, que es la vida de la gracia, que nace en Jesucristo, que pasa por la Santísima Virgen y que se distribuye y acomoda a cada uno de los miembros del Cuerpo místico de Cristo.

Por eso un Santo Padre (17) dice que toda la gracia que se encuentra en Jesucristo se encuentra también en la Santísima Virgen, aunque de distinta manera; es decir, en Jesucristo se encuentra como en el Redentor, el Santificador por excelencia; en la Santísima Virgen, como la Corredentora en la justificación de nuestras almas y Medianera de todas las gracias.

Y por eso nosotros proclamamos, contra los protestantes, que la Santísima Virgen tiene un papel indispensable y necesario en la economía actual de nuestra santificación y salvación. No podemos prescindir de Ella, como no podemos prescindir de Jesucristo.

Jesucristo es nuestra vida. La Santísima Virgen es ver-

(17) *In Mariam vero totius gratiae, quae in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter*, S. Hieronymus: *De Assumptione B. M. V.*

daderamente nuestra Madre, porque nos ha dado a Jesucristo, vida nuestra y fuente de toda gracia.

Nuestras relaciones con el Verbo Encarnado incluyen, pues, necesariamente a la Santísima Virgen, porque Jesús no viene a nosotros sino por Ella, ni la gracia—vida de nuestras almas—llega a nosotros sino pasando por María.

Por eso debemos tener una devoción especial al misterio de la Concepción Inmaculada; porque en ese misterio admiramos y veneramos la plenitud de gracia que Dios derramó en Ella. La santa Iglesia, en la Misa de la Inmaculada Concepción, repite—en el Evangelio y en el Ofertorio—, la salutación del *Ave María, gratia plena*. María recibió la gracia en su plenitud para que de allí se desbordara en nuestras almas.

Por eso también nuestra devoción a María en su advocación de Guadalupe. Porque yo no sé si nos hemos fijado: la Santísima Virgen de Guadalupe es una advocación en que María se manifiesta en el misterio de su Concepción Inmaculada. San Juan tuvo esta visión que nos refiere en el Apocalipsis: *Signum magnum apparuit in caelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus* (18). Parece que estaba describiendo a la Santísima Virgen de Guadalupe: «En el cielo apareció una gran señal: una Mujer vestida con el sol y la luna bajo sus pies.» Y todos los intérpretes están de acuerdo en que esta visión representa a la Santísima Virgen en el misterio de la Concepción Inmaculada.

De tal manera, que la Virgen de Guadalupe no es otra cosa que la Purísima nuestra, la de los mejicanos, porque nos representa a la Virgen María en ese mismo misterio. Y así, en una misma devoción unimos el misterio de la Concepción Inmaculada y la advocación de Guadalupe. He aquí la razón de que la Virgen Santísima de Guadalupe sea la Patrona de las obras de la Cruz.

\* \* \*

Pero de aquí también se sigue otra consecuencia, y es que todo lo de Jesucristo, como todo lo de la Santísima Virgen, es nuestro.

San Pablo nos dice que nos revistamos de Jesucris-

to (19). Así como Jacob, para aparecer como el primogénito y recibir la bendición que a éste le correspondía, se revistió con las vestiduras perfumadas del primogénito, de tal manera que cuando se acercó a su padre, Isaac le dijo: «La voz es la voz de Jacob, pero las vestiduras son las vestiduras de Esaú, mi hijo primogénito, perfumadas como un campo henchido de fragancias», así también nosotros debemos revestirnos de Jesucristo al presentarnos al Padre celestial, para que Él no vea nuestras miserias, sino vea a su Hijo, al Hijo de sus eternas complacencias, y a través de Él nos vea a nosotros, con la misma complacencia con que ve a su Hijo: *Respice in faciem Christi tui*.

Por eso el gran secreto de la santidad no está precisamente en que nos conozcamos a nosotros mismos—¡nunca nos acabamos de conocer!—; en que nos estemos constantemente examinando; en que estemos sin cesar tratando de analizar nuestros actos, de tal manera, que veamos cuál es la intención, cuál la perfección con que los hicimos, etc.; eso, sin duda alguna que es bueno, pero no es lo mejor.

Lo mejor es revestirnos de Jesucristo, como nos dice el Apóstol; hacer nuestro todo lo de Cristo, porque, en realidad, lo es: las virtudes de Jesucristo son nuestras virtudes, su humildad debe ser nuestra humildad; debemos unirnos a Él para participar de la mansedumbre de su Corazón divino; la caridad de Cristo debe ser nuestra caridad; sobre todo, la oración de Cristo debe ser nuestra oración, y los sacrificios de Cristo, o, mejor dicho, el sacrificio de Cristo, debe ser nuestro sacrificio.

O, de otra manera: más que orar nosotros, Jesucristo es el que en nosotros debe orar; más que ofrecer nuestros pequeños sacrificios, Jesucristo es el que debe sacrificarse en nosotros y ofrecer, al mismo tiempo que su sacrificio, nuestros pobres sacrificios, que con el suyo deben ser una sola cosa.

Y nosotros debemos unirnos a esa oblación constante que el Verbo divino hace de su sacrificio y del nuestro en el altar de nuestro corazón. Y eso y no otra cosa es, como decíamos en un párrafo anterior, *la cadena de amor, el ofrecimiento del Verbo*.

\* \* \*

(18) *Appo.*, XII, I.

(19) *Induimini Dominum Jesum Christum*, Rom. XIII, 14.

Pero San Pablo nos dice no sólo que nos revistamos de Jesucristo, sino que tengamos sus mismos sentimientos: *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (20); es decir, que debemos entrar en las miras de Jesucristo.

Cuando, por ejemplo, oramos, debemos pensar: ¿cómo oraría Jesucristo?, y tratar de orar así. Cuando tenemos que tratar con los demás, debemos pensar: ¿cómo obraría Jesucristo en mi lugar?, y procurar obrar como Él; y así, entrar en su manera de ver las cosas, en la pureza de sus intenciones, en las disposiciones de su Corazón adorable; en una palabra, debemos tratar de sentir como Jesucristo. Porque de esta manera no sólo nos revestimos de Él, sino que vamos adquiriendo sus mismos sentimientos y sus mismas maneras de ver.

Debemos también *comulgar a todos sus misterios*, es decir, a las disposiciones íntimas de Jesucristo en todos los misterios de su vida mortal, y de su vida gloriosa, y de su vida eucarística: ser pequeños con Él, en el misterio de su infancia; ser sumisos como Él, en el misterio de su adolescencia; tener el celo de las almas en el misterio de su vida pública; sacrificarnos como Él en el misterio de su Pasión; llevar esa vida de anodamiento y de adoración al Padre en el misterio de su Eucaristía... De esta manera, Jesús vive en nosotros por la comunión de sus misterios.

Entonces se realiza cada vez más perfectamente lo que también dice San Pablo: *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus*, «Yo vivo, pero no soy yo, sino Cristo es quien vive en mí» (21); Cristo es quien obra en mí, Cristo es quien practica todos los actos de virtud que la gracia me concede hacer durante el día. No soy yo, pobre criatura humana, es Cristo en mí...

Y de esta manera vamos poco a poco desapareciendo nosotros, olvidándonos de nosotros; y en lugar de nuestro pobre «yo», Cristo nos va invadiendo poco a poco con su vida divina, hasta que llegue un día en que verdaderamente, lo repito, Cristo sea el que viva en nosotros y podamos decir con el mismo Apóstol: *mihi vivere Christus est*, «Mi vida no es otra cosa que Cristo» (22).

El fundador de los Sulpicianos, el venerable Padre Ollier, compuso una hermosísima invocación, desgraciadamente muy poco conocida, que compendia admirablemente nuestras relaciones con el Verbo Encarnado:

*¡Oh Jesús, que vives en María!,  
ven y vive en tus siervos  
con el espíritu de tu santidad,  
con la plenitud de tu poder,  
con la perfección de tus caminos,  
con la verdad de tus virtudes,  
con la comunión de tus misterios;  
domina sobre toda potestad enemiga  
con tu Espíritu para gloria del Padre.*

#### Nuestras relaciones con el divino Padre.

Después de haber visto, siquiera someramente, nuestras relaciones especiales con el Verbo Encarnado, veamos ahora cuáles deben ser nuestras relaciones con el Padre.

Lo primero que caracteriza a la primera Persona es, sin duda alguna, *la Paternidad*. ¡Ojalá que nos formáramos alguna idea de lo que es la Paternidad de Dios!

Yo no puedo decir sino que es un abismo de ternura...

Como la luz, al refractarse, se descompone en todos los colores del arco iris, así también el amor de Dios, es decir, su Paternidad, al reflejarse en las criaturas, se divide en todos los matices que tiene el amor sobre la tierra.

Cuando San Pablo dice que toda paternidad en el cielo y en la tierra se deriva de la Paternidad divina, podía haber dicho que todos los matices que tiene el amor sobre la tierra no son otra cosa que un reflejo de esa fuente inagotable de amor que es la Paternidad de Dios.

Pero de una manera especial, esa Paternidad divina se refleja en la tierra en el padre y en la madre.

Nosotros todavía recordamos esos caracteres tan especiales que tienen en el hogar cristiano el padre y la madre.

El padre es como la fuerza que protege y a la cual nosotros, pequeñitos, nos acogíamos. Y nunca nos sentíamos tan seguros, como escribe tan hermosamente Santa Teresa del Niño Jesús, como cuando descansábamos en el regazo de nuestro padre. Esa es la fuerza que protege y que ampara.

(20) Phil., II, 5.

(21) Gal., II, 20.

(22) Phil., I, 21.

Es también la inteligencia que dirige, que gobierna. Cuando éramos pequeños nos quedábamos admirados del saber, de la inteligencia, del talento, de la instrucción, de la prudencia de nuestro padre. Sus sentencias nos parecían como el compendio de toda sabiduría; sus decisiones no tenían apelación; para nosotros parecía una autoridad infalible.

Pero si es todo eso, es también una ternura especial, ternura llena de virilidad, ternura que se sacrifica, pero sin hacer alardes. Un padre no trabaja, no se sacrifica, sino para el bien de sus hijos, para educarlos, para asegurar su porvenir. Y muere tranquilo cuando lo deja asegurado.

¿No es verdad que tiene un matiz especial el afecto paternal?

De otra manera es el afecto y el amor de una madre: el amor de una madre es todo ternura, una ternura que nos rodea de solícitos cuidados durante toda nuestra vida; una ternura que se sacrifica por nosotros con una abnegación sin límites; una ternura, sobre todo, que nos envuelve con la caricia santa de su amor...

\* \* \*

Pues todo esto que admiramos en el padre y en la madre en un hogar cristiano, todo eso se funde y se multiplica hasta lo infinito en el Corazón de Dios: Dios es Padre y Dios es Madre. No hay allí esa división, porque todo se fusiona en una perfecta unidad.

Por eso la ternura de Dios es una fuerza en la cual encontramos amparo, y apoyo, y seguridad. Es una sabiduría que todo lo gobierna y todo lo dispone. Pero es, sobre todo, una ternura que nos envuelve constantemente, de tal manera, que si nosotros la comprendiéramos, no necesitaríamos más para ser inmensamente felices sobre la tierra.

Por eso decía el Padre Faber que la devoción al Padre es una devoción de inmensa ternura.

La devoción al Padre es precisamente la que inspiró esa espiritualidad que vulgarizó Santa Teresa del Niño Jesús: *la infancia espiritual*. Porque sentirnos hijos con el Padre es sentirnos pequeños, es abandonarnos a Él, es confiar inmensamente en Él. Porque si somos hijos de Dios, necesariamente nos sentimos pequeños respecto de Él.

Nosotros mismos, si es que tenemos todavía la dicha de tener padres, cerca de ellos no nos sentimos personas

mayores, ni nuestros padres nos consideran nunca como grandes: siempre el hijo es algo pequeño; siempre el padre y la madre son algo grande para sus hijos.

Con mayor razón respecto de Dios: si nos sentimos hijos, necesariamente nos sentimos pequeños.

Por eso hay idiomas en los cuales «niño» e «hijo» se dicen con la misma palabra.

\* \* \*

En el diario de Lucía Cristina se lee que un día, después de su comunión, sintió que le invadía una ternura inmensa; sintió su ser como una gota de agua perdida en el océano, y éste era un océano de ternura, de dulzura, de suavidad. Y entendió que era que el Padre la había mirado.

Este es el segundo carácter propio del Padre: el Padre *mira*. Con una mirada eterna, que ni tuvo principio ni tendrá fin, engendra al Verbo; al mirar al Verbo, al Hijo de sus eternas complacencias, por Él y en Él nos mira a todos nosotros, y en esa mirada tuvo origen nuestro propio ser.

Pero, todavía más: el Padre nos ha mirado con una mirada especial, que fué el origen de nuestra vocación escogida.

¿Sabemos lo que es la vocación religiosa y la vocación sacerdotal? Es una mirada de predilección del Padre.

Pero todavía podíamos decir algo más, porque de alguna manera tenemos que expresarnos: el Padre mira, pero su Verbo son los ojos con los que mira.

Nosotros alguna vez hemos podido darnos cuenta de todo lo que puede valer una mirada. Las palabras más elocuentes, los discursos mejor acabados, las poesías más inspiradas, no dicen lo que a veces dice una mirada. ¡Qué expresión, a veces, hay en los ojos! ¡Cómo son todo un poema, todo un discurso! ¡Cómo en ellos verdaderamente pueden reflejarse abismos de ternura!...

Pues bien: así es como nos ha mirado el Padre, y de esa mirada a través de su Verbo, o, mejor dicho, con esos ojos divinos que son el Verbo de Dios, Él nos ha mirado como miró Jesucristo a aquel joven de que nos habla el Evangelio: *Intuitus eum dilexit eum*, «Habiéndolo mira-

do, lo amó»... (23). Como miró a Magdalena para transformarla... como miró a Pedro para convertirlo..., como miró a los Apóstoles para llamarlos a su servicio..., como ha mirado a todas las almas a quienes ha tocado la dicha de ser elegidas para esta vocación especial.

Y esa mirada jamás se aparta de nosotros: de ella tenemos la vida, de ella nacen todas las gracias con que nuestra alma se enriquece.

Lo propio del Padre es mirar.

\* \* \*

El tercer carácter propio del Padre es que el Padre es una voluntad que gobierna y dirige todo, pero especialmente nos gobierna y nos dirige en el orden sobrenatural.

Jesucristo no tuvo otra mira durante su vida que hacer la voluntad de su Padre, es decir, que cumplir sus designios adorables. Y así, vemos cómo su primera palabra al entrar en el mundo, como dice San Pablo, fué ésta: *Ecce venio ut faciam, Deus voluntatem tuam*, «Vengo, Padre, al mundo para hacer tu voluntad» (24).

Por eso Él, cuando causó aquella pena tan grande a sus padres María y José, les dijo estas palabras: *¿Por qué me buscabais? ¿No sabiais que debo ocuparme, ante todo, de cumplir la voluntad de mi Padre?* (25). Y son las primeras palabras que el Evangelio nos cita de Jesucristo.

¡Y cuántas veces repitió Él: *Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre!* (26). Y hacia la voluntad de su Padre para glorificarlo, porque no buscaba su gloria, sino la gloria de su Padre.

Y cuando llegó el momento supremo de hundirse, por decirlo así, en el océano de amarguras de su pasión, dijo: *Para que el mundo sepa que amo al Padre, ¡levantaos y vamos!*

Y antes de permitir que la muerte extinguiera su vida sobre la tierra, como que dirigió una mirada a toda ella para ver si quedaba algún detalle de la voluntad de su Padre que no hubiera cumplido, y al verla cumplida plenamente, exclamó: *Consummatum est* (27). He cumplido la

(23) Marc., X, 21.

(24) Heb., X, 7-9.

(25) Luc., II, 49.

(26) Joan., IV, 34.

(27) Joan., XIX, 30.

misión que Tú me diste, te he glorificado sobre la tierra, he consumado tu obra. Entonces, no le resta sino inclinar la cabeza y entregar su alma en las manos de su Padre: *Et inclinato capite, tradidit spiritum* (28).

Ese es el verdadero fondo, la sustancia, la perfección de toda la vida de Jesucristo: cumplir plenamente la voluntad de su Padre para glorificarlo.

\* \* \*

Por consiguiente, nuestras relaciones con el Padre deben tener esos tres aspectos, deben tomar esos tres caracteres propios del Padre: si el Padre es *una ternura* que nos ama, ternura paternal que encierra en Sí, fundidos en una admirable unidad, todos los matices que puede tener el amor sobre la tierra, nuestra devoción al Padre debe ser de una inmensa *ternura filial*. Esa ternura paternal de Dios debe ser *la fuerza* en la cual nos apoyemos; debe ser *la sabiduría* para la cual nos debemos dejar gobernar y dirigir; pero, sobre todo, debe ser ese amor inenarrable del cual nos debemos dejar amar.

Si el Padre es *una mirada* que nos envuelve constantemente, nosotros debemos buscar en todas partes esa mirada que envuelve nuestra alma. No es la mirada del juez, mirada inquisitorial; no es la mirada que escudriña para buscar imperfecciones, que, por decirlo así, estaría espionando nuestras faltas para castigarlas; no: es la ternura de un Padre indulgente, que mejor que nadie conoce nuestra debilidad y nuestra miseria.

Nos mira para alentarnos y para fortalecernos; nos mira para estimularnos y para premiar nuestros pequeños esfuerzos; nos mira para perdonarnos y para transformar nuestra alma... En una palabra, nos mira porque nos ama, y toda la ternura que hay en el Corazón de Dios como Padre, la vuelca, por decirlo así, y la derrama en esa mirada en la cual nos envuelve de eternidad a eternidad.

Y, en fin, si el Padre es *una voluntad* que todo lo gobierna, que tiene designios especiales sobre cada una de nuestras almas, nuestro deber es no tener otra mira que cumplir en todo y por todo esa voluntad, esos designios del Padre, no tanto para labrar nuestra propia felicidad—aun-

(28) Joan., XIX, 30.

que este sea el único camino por donde la consigamos—, cuanto para glorificarlo.

Así como Jesucristo pudo decir: *Quae placita sunt ei, facio semper*, «Siempre hago lo que más agrada a mi Padre» (29); ¡ojalá que nosotros pudiéramos imitarlo, haciendo siempre lo que más agrada al Padre celestial, realizando a cada momento sus designios, de tal manera que nuestro alimento sea hacer la voluntad de nuestro Padre que está en los cielos; de tal manera que no busquemos nuestra propia gloria, sino la suya, y en cada momento de nuestra vida, pero, sobre todo, en los momentos difíciles, que no faltan, pudiéramos decir: «Para que el mundo sepa que amo al Padre, levantaos y vamos» (30); vamos a cumplir la voluntad del Padre, que, sin duda alguna, como para Jesucristo, significa nuestro propio sacrificio: un sacrificio que, unido al de Cristo, glorificará al Padre.

\* \* \*

Todo esto se halla tan admirablemente contenido y comprendido en la oración por excelencia: *el Padrenuestro*. Sin duda que es una oración vocal, pero, ante todo, es una fuente inagotable para nuestras meditaciones, para el alimento íntimo de nuestra alma.

¡Quién pudiera declarar todos los tesoros de doctrina que encierra el Padrenuestro! Sobre todo la primera parte, la que de una manera especial se dirige al Padre. Allí está todo lo que he venido explicando:

*Padre nuestro que estás en los cielos*. Invocamos a nuestro Padre que está en los cielos, para que nos ayude a hacer su voluntad, porque haciendo su voluntad lo glorificamos, y santificamos su nombre, y hacemos que se establezca en nuestras almas su reinado, ese reino de Dios que es gozo y paz y justicia en el Espíritu Santo, y que después de esta vida será felicidad eterna.

Con razón cuando los Apóstoles le pidieron a nuestro Señor que les enseñara a orar, Él les dijo: *Sic orabitur: Pater noster qui es in caelis*, «Así habéis de orar, de esta manera: Padre nuestro que estás en los cielos» (31). Co-

mo si la oración, por encima de todo, debiera dirigirse al Padre.

Con razón aquel santo prelado, monseñor Leopoldo Ruiz, decía que toda su espiritualidad para él estaba contenida en la oración del Padrenuestro.

Cuarenta que un sacerdote encontró, en medio de la gran soledad del campo, a un pastor con su rebaño. Era un jovencito de unos cuantos años, pobrecillo, sin instrucción, pero a quien una madre, cristiana, sin duda alguna, le había comunicado esa fe sencilla de las gentes del campo, que a veces son un ejemplo para los letrados.

Tenía unas cuantas ovejas que cuidaba y que andaban por allí dispersas, paciéndose libremente la hierba del campo. Él estaba en lo alto de una roca vigilándolas, pero al mismo tiempo con cierto aire de recogimiento, que llamó la atención del sacerdote.

Y empezó a conversar con él, y le preguntó qué hacía en tantas horas que pasaba en medio del campo, sin tener otra cosa que hacer; que si no se fastidiaba, que si no se aburría de aquella vida, al parecer ociosa. Y le contestó:

—No, Padre, al contrario; los días se me hacen muy cortos.

—Pues ¿qué es lo que haces?

—Rezar.

—Y ¿qué rezas?

—El Padrenuestro. Pero figúrese, Padre; seguramente que yo no sé rezar, porque con frecuencia no me alcanza el día para rezar un Padrenuestro. Empiezo: *Padre nuestro que estás en los cielos...*; y luego me pongo a pensar que yo, pobre pastorcillo, que no valgo nada, perdido en este mundo, tengo, sin embargo, un Padre que está en los cielos y que me ama. Y un Padre tan poderoso, que ha creado todas las cosas; un Padre tan bueno, que todo lo ha creado para mí...

Y por ahí empiezo a discurrir y a anonadarme ante ese Padre que tengo en los cielos, y a decirle que lo amo y que quiero ser bueno como Él...

Y en eso, cuando me doy cuenta, ya se me ha ido el tiempo...

Sin querer, piensa uno en aquellas palabras de Jesucristo: «Gracias te doy, Padre, porque has escondido esta ciencia divina a los grandes según el mundo, a los sabios y a los poderosos; pero la has revelado a los pequeñitos»,

(29) Joan., VIII, 29.

(30) Joan., XIV, 31.

(31) Luc., XI, 2.

*Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te, «Bendito seas, Padre, porque así lo has dispuesto, así lo has querido» (32).*

¡Ojalá que estas breves reflexiones nos orienten hacia esa devoción fundamental: la devoción al Padre!

¡Cómo en ella encuentra descanso el alma!

Porque todo va encaminado hacia allá; ya lo decíamos: nuestra unión con Jesucristo tiene por objeto el que, unidos a él, vayamos al Padre.

Porque decía, con razón, uno de los Apóstoles: *Ostende nobis patrem, et sufficit nobis*, (33); Jesús, manifiéstanos, danos a conocer al Padre, enséñanos a amarlo con la ternura de hijos, enséñanos a envolvernos en esa mirada con que paternalmente nos has visto siempre; enséñanos a cumplir su voluntad así en la tierra como en el cielo...

¡Y esto basta!

#### Nuestras relaciones con el Espíritu Santo.

Después de haber visto nuestras relaciones con el Verbo y con el Padre, réstanos ver nuestras relaciones con el Espíritu Santo.

El Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y del Hijo, porque de Ellos procede; y su papel, por decirlo así, en la vida divina, es unir al Padre y al Hijo. Es el lazo de unión entre los dos; es como un abrazo estrechísimo, como un ósculo divino.

De esta manera, el Espíritu Santo viene a consumir la vida divina.

Pero como el Espíritu Santo no es principio de donde proceda ninguna Persona, porque, como decíamos, viene a sellar, a consumir en la perfecta unidad la vida de Dios, por eso como que se desborda al exterior para santificar a las almas. Y éste es como su papel propio, su misión especial.

Para entenderlo, tengamos en cuenta que el Espíritu Santo no solamente es el Espíritu del Padre y del Hijo, sino también el Espíritu de Jesucristo, no tan sólo como Dios, sino también *como Hombre*. Es decir, que el Espíritu

Santo interviene en todo el misterio de Cristo de una manera muy especial.

Desde luego, sabemos que encarnó en la Santísima Virgen por obra del Espíritu Santo. Además, como decíamos en el párrafo anterior, el misterio clave de Jesucristo es su sacrificio, porque es el que explica todos sus demás misterios, que no son más que como aspectos, como facetas de esa piedra preciosa que es su inmolación: Muchas cosas hizo Jesucristo durante su vida mortal, y, sin embargo, no hizo más que una sola: *sacrificarse*. Y como si no bastara su vida mortal para llenarla con sus sacrificios, quiso inmortalizarlos en la Sagrada Eucaristía... Ahora bien: ese sacrificio tuvo como inspirador al Espíritu Santo. Por eso dice San Pablo que «se ofreció a Si mismo por el Espíritu Santo», *Per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo* (34).

Si todo lo que hizo Jesucristo se redujo a su sacrificio y su sacrificio lo hizo inspirado por el Espíritu Santo, quiere decir que todos los actos de la vida humana de Cristo fueron movidos e inspirados por el Espíritu Santo.

Y el Evangelio nos lo dice expresamente de algunos actos especiales e importantes de la vida de Cristo. Por ejemplo, cuando decidió emprender su vida apostólica, se retiró antes al desierto, *ductus a Spiritu Sancto*, «movido, llevado por el Espíritu Santo» (35).

Pues bien: si el Espíritu Santo es el que mueve y dirige la Humanidad de Jesucristo, y si nosotros, como vimos, estamos incorporados a ella, formando un solo Cuerpo místico, en una perfecta unidad vital, teniendo todos una sola vida, quiere decir que debemos también nosotros ser movidos por el Espíritu Santo, que el Espíritu Santo debe ser, por consiguiente, *el alma de nuestra alma*.

Así como todo nuestro cuerpo está vivificado por nuestra alma, que es el principio vital que da unidad a todo nuestro organismo, que le comunica la vida, que hace que cada órgano tenga y cumpla su función propia, así también en el Cuerpo místico de Cristo el alma es el Espíritu Santo, que da vida a todo ese Cuerpo, que lo gobierna, que lo dirige, que lo mueve, que hace que cada uno de los fieles cumpla con la misión propia que le está encomendada, y

(32) Math., XI, 25-26.

(33) Joan., XIV, 8.

(34) Hebr., IX, 14.

(35) Math., IV, 1.

que llegue al grado de santidad a que Dios lo ha predeterminado según los designios divinos.

Por eso San Agustín dice: ¿Quieres vivir la vida de Cristo? Es necesario que tengas el Espíritu de Cristo; porque así como cada uno de mis miembros vive de mi propia vida, porque está animado de mi alma, así también los miembros del Cuerpo místico de Cristo, para vivir de su vida, deben estar unidos, animados por su espíritu, el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu Santo.

Si el Espíritu Santo no nos vivifica, si no nos dirige, si no nos mueve, entonces somos miembros nuestros del Cuerpo de Cristo.

Esa es toda la perfección, ésa es toda la santidad: somos santos en la medida en que nos gobierna el Espíritu Santo; somos imperfectos en la medida en que nos gobernamos por nuestro propio espíritu; somos mundanos en la medida en que nos gobierna el espíritu del mundo. Y los que son excesivamente perversos, verdaderamente diabólicos, como, por desgracia, hay algunos, son regidos y movidos en todo por el espíritu de las tinieblas, por el demonio.

Cuando llevamos una vida egoísta, comodona, inmortalizada, tibia, relajada, es que nos gobierna nuestro propio espíritu, el espíritu de nuestra naturaleza caída, inclinada siempre al mal.

Las almas fervorosas son aquellas que el Espíritu Santo mueve con frecuencia.

Las almas santas, las almas perfectas, son aquellas que en todo, o casi en todo, son movidas por el Espíritu divino.

Ahí está todo el secreto de la santidad.

\* \* \*

Ahora bien: ¿cómo mueve el Espíritu Santo a las almas? De dos maneras: por sus *inspiraciones* y por sus *dones*.

Las inspiraciones del Espíritu Santo son de dos clases, o, mejor dicho, tienen dos aspectos: son *iluminaciones* y *mociones*.

¿No nos ha pasado a veces, ya sea en el secreto de la oración, ya sea en la predicación del sacerdote, ya sea en la lectura de algún libro piadoso, que vemos una verdad ya sabida, pero con una claridad, con una penetración con que hasta entonces no la habíamos conocido? Ya sea

una verdad en general, ya sea una verdad respecto de nosotros. Por ejemplo, un día comprendemos de una manera especial el precepto de la caridad fraterna: *Amaos los unos a los otros como Yo os he amado*. Lo sabíamos hace mucho tiempo, pero un día tenemos una luz especial para comprenderlo. No podemos, quizá, explicar lo que sentimos, no podemos hacer un comentario acerca de ese precepto; pero interiormente lo hemos comprendido mejor. Esta es una iluminación del Espíritu Santo.

Otras veces es una luz particular acerca de nuestra alma; por ejemplo, en unos ejercicios espirituales nos damos cuenta de que vamos por el mal camino, que nos entibamos en el servicio de Dios, que hemos retrocedido o, por lo menos, que andamos retrasados. Esta es también una iluminación del Espíritu Santo.

Pero, además, las inspiraciones del Espíritu Santo tienen la forma de *moción*; porque no solamente vemos, sino que nos sentimos movidos a aprovecharnos de aquella luz. Por ejemplo, el que tiene una luz nueva sobre la caridad fraterna, se siente movido a portarse de otra manera, sobre todo con tal o cual persona, cuando ve que con ella no ha cumplido como debe el precepto del amor. O bien, al darse cuenta de que ha retrocedido en el camino de la perfección, desea eficazmente corregirse, portarse de otra manera; ve en qué punto debe concentrar sus esfuerzos, y se siente impulsado a hacerlo así.

Tales son las mociones del Espíritu Santo.

Y tanto las iluminaciones como las mociones son inspiraciones del Espíritu de Dios; es la manera ordinaria como el Espíritu divino dirige y mueve a las almas.

Aunque la Sabiduría divina toca de un extremo a otro con gran fortaleza, sin embargo, todo lo dispone *suaviter*, con gran suavidad. Así procede Dios con las almas, *suaviter*, porque antes de que nos pida, por ejemplo, un sacrificio, empieza por darnos el deseo de hacerlo. El deseo aplana el camino, facilita la ejecución de la obra, hace que ésta sea más connatural, más espontánea.

Cuando tenemos buenos deseos pensamos que son nuestros; de tal manera es íntima la acción del Espíritu Santo. Y no, no hay un deseo bueno que venga de nosotros, en el orden sobrenatural, por lo menos. Todos son obra del Espíritu Santo, que de esta manera quiere allanarnos las dificultades, facilitarnos la práctica de la virtud.

Pero tengamos entendido que siempre que Dios nos da

un deseo, es que se propone realizarlo en nosotros, y, por consiguiente, que quiere seguirnos dando las gracias necesarias hasta que lo realicemos, más pronto o más tarde, según la importancia de la obra. Pero Dios no da deseos inútiles. Y si ese deseo, por designios especiales de Dios, no se realiza, entonces querría decir que el deseo es ya la obra que Él nos pide. En otros términos: Dios da como realizado el deseo que no depende de nosotros ejecutar.

Por ejemplo, San Francisco de Asís deseó vivamente ir a evangelizar a los infieles, y, más aún, anhelaba encontrar de esta manera ocasión de sufrir el martirio. No realizó su deseo; tuvo que regresar a su patria. Otra era la voluntad de Dios. Pero ese deseo lo aceptó nuestro Señor como realizado, y tuvo, sin duda, el Santo el mismo mérito que los mártires.

Ahora bien: cuando el Espíritu Santo inspira a un alma—es decir, cuando la ilumina y la mueve—, y el alma es dócil, y coopera a la gracia, y hace lo que está de su parte para realizar aquella inspiración, entonces, no solamente hace una obra meritoria que aumenta la gracia y que, por consiguiente, la santifica más y la hace subir en la escala de la perfección, sino que también, al ver el Espíritu Santo la docilidad de aquella alma, la ilumina y la mueve con nuevas y más intensas inspiraciones que, de otra manera, quizá no se las hubiera dado.

Si el alma no hubiera sido dócil a esa inspiración inicial, no hubieran venido las otras inspiraciones; porque están encadenadas. Aquella es el primer eslabón de la cadena; si nos asimos a él, con él vienen los otros eslabones, las otras inspiraciones, que se van encadenando.

Y si un alma es fiel a esas nuevas inspiraciones, el Espíritu Santo las multiplica más y más, no sólo en número, sino también en intensidad.

Un alma iluminada y movida así a cada momento por el Espíritu Santo, que corresponde a esas inspiraciones, ¿cómo no ha de tener una activa e intensa vida espiritual? Esa alma progresa constantemente en la virtud; pudiéramos decir que vuela por el camino de la perfección. Así es como las almas se santifican.

Tal es como la primera etapa en el camino de la perfección: la docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo, docilidad que el divino Espíritu premia multiplicándolas sin medida, sin límite.

Pero, al contrario, si el alma no corresponde a las inspiraciones del Espíritu Santo, si las desoye y descuida, poco a poco las inspiraciones se van haciendo más raras.

A esto se refiere el Apóstol cuando dice: *Nolite contristare Spiritum Sanctum*, «No contristéis al Espíritu Santo» (36). Se contrista cuando dejamos pasar sus inspiraciones sin aprovecharlas. Se va entonces, poco a poco, retirando, hasta que llega un día, si continúa nuestra falta de correspondencia, en que el Espíritu divino deja de inspirarnos, en que se calla, en que ya no ilumina ni mueve al alma.

Este es el mal del cual quiere el mismo Apóstol que nos libremos, cuando dice: *Spiritus nolite extinguere*, «No apaguéis al Espíritu» (37). No hagamos, por nuestra falta de correspondencia, que el Espíritu Santo enmudezca y deje de obrar en nuestras almas. Por ese camino el alma viene a caer en la tibieza, aun en el endurecimiento del corazón, preludio de la impenitencia final...

\* \* \*

La segunda manera cómo el Espíritu Santo mueve a las almas, es por medio de los *dones*.

Cuando un alma ha sido fiel a las inspiraciones del Espíritu Santo y él las ha multiplicado en la forma que hemos visto, llega un momento en que los dones, hasta entonces en un estado casi latente, empiezan a intervenir con más frecuencia y actividad.

Antes era el reinado de las virtudes, que ejercitamos (38) con nuestros esfuerzos personales, ayudados y sobrenaturalizados por la gracia. Tal es el *modo humano* de ejercitar las virtudes. Esa época de la vida espiritual se llama *vida ascética, vida activa, o ascética cristiana*.

(36) Eph., IV, 10.

(37) Thes., V, 19.

(38) Las virtudes se pueden practicar—en el orden sobrenatural—de dos modos: de un *modo humano* y de un *modo divino*. En ambos casos se supone la gracia, tanto habitual como actual; la diferencia está en la *norma*. En el *modo humano* la norma es la luz de la razón (iluminada por la fe). En el *modo divino* la norma sobrepasa a las luces de la razón, aun iluminada por la fe: es una norma divina. Así, por ejemplo, la prudencia, en su modo humano, pide que no se lleve a cabo una obra que exige crecidos gastos sin tener un centavo. Pero los Santos, por el don de consejo, han emprendido y llevado a cabo, sin un solo centavo, obras de gran importancia.

Pero, repito, cuando el alma ha sido fiel, entonces empieza a intervenir el Espíritu Santo de una manera más directa y eficaz, por medio de sus dones. Esta época de la vida espiritual, en que predominan los dones, se llama *vida mística, vida contemplativa* (39).

En la vida activa, el alma misma—aunque bajo el influjo de la gracia—es la que se mueve y obra. En la vida mística, es movida por el Espíritu Santo, y el alma se porta de una manera pasiva. Pero bajo esa moción, el alma, lejos de permanecer inactiva y ociosa, entra en una nueva actividad, y, bajo el influjo de los dones, ejercita las virtudes de un *modo divino*.

Para aprender a escribir, empieza el discípulo por ejercitarse, primero, en hacer trazos y círculos; después, letras; al fin, frases, copiando cuidadosamente el modelo o la muestra que el maestro le ha puesto. De esta manera se va ejercitando, hasta que consigue una letra más o menos buena. Trabajo largo y paciente, en que casi todo lo hace el discípulo.

Pero hay otra manera de enseñar a escribir, en que desde luego la letra sale casi perfecta, y es cuando el maestro toma la mano del discípulo para escribir con ella, o, como acostumbamos decir, *le lleva la mano*. Entonces, más que escribir el discípulo, debemos decir que el maestro es el que escribe, sirviéndose de la mano del discípulo. Toda la disposición que se necesita en esos casos es que el discípulo no haga ningún movimiento por su propia cuenta, sino que de una manera enteramente dócil ponga su mano en la mano del maestro, para que él sea el que imprima los movimientos necesarios para escribir. Y entonces la letra puede salir perfecta desde el primer momento.

Este ejemplo tan vulgar nos puede dar luz para conocer esas dos maneras que tiene el Espíritu Santo de obrar en las almas: con las inspiraciones, el Espíritu Santo nos pone la muestra, nos dice, iluminándonos: *Esto debes hacer*, y nos impulsa para que lo hagamos; pero nosotros somos los que lo hacemos. *Es el modo humano* de practicar las virtudes.

(39) Vida contemplativa y vida mística no son enteramente sinónimos. Ambas se caracterizan por el predominio de los dones del Espíritu Santo; pero en aquella predominan los dones de Ciencia, Entendimiento y Sabiduría. Cuando los dones que predominan son alguno o algunos de los demás, la vida es mística, pero en una forma que tiende más a la acción que a la contemplación.

Pero cuando intervienen los dones, el Espíritu Santo no se limita a inspirar al alma, sino que Él mismo interviene de una manera directa: toma en sus manos, por decirlo así, nuestras facultades, por medio de los dones, como, por ejemplo, se toman las riendas de un carruaje o el volante de un auto o las palancas de un avión; y entonces el Espíritu Santo es el que imprime el movimiento, y el alma se porta de una manera enteramente pasiva en las manos del Espíritu divino; pasiva respecto de Dios, pero activísima respecto de las criaturas.

Este es el *modo divino* de practicar las virtudes bajo el influjo de los dones. Estas virtudes se llaman *virtudes espirituales perfectas*; sus actos se llaman *Frutos del Espíritu Santo*, y cuando producen en el alma especial suavidad y divino deleite, se llaman *Bienaventuranzas*.

Así como allá decimos que más bien el maestro es el que escribe con las manos del discípulo, así también acá podemos decir que más bien el Espíritu Santo es el que obra con las facultades de aquella alma.

Y entonces viene ese conocimiento tan alto de Dios que se llama *contemplación infusa*, porque más es del Espíritu Santo que nuestro; y ese *amor infuso*, que es también más del Espíritu Santo que nuestro, razón por la cual los místicos dicen que aman por el Espíritu Santo, es decir, que el Espíritu Santo es el que ama por medio de aquella alma, sirviéndose de su voluntad, sobrenaturalizada por la caridad e iluminada por el don de Sabiduría.

\* \* \*

Ya podemos imaginarnos cómo sería la vida de Jesucristo como Hombre. ¡Qué vida más perfecta, qué ponderación la suya, qué sencillez, qué tino, qué atingencia, qué prudencia sobrenatural! Porque en todo, hasta en los actos más insignificantes de su vida humana, era dirigido de esta manera por el Espíritu Santo, por medio de sus dones.

Y por eso, desde Isaías, ya se nos enseña que Jesucristo, había recibido la plenitud del Espíritu Santo: Sobre Él descansará el Espíritu del Señor—profetizó aquel gran vidente—, y el espíritu de temor y de piedad, el espíritu de fortaleza y de consejo, el espíritu de ciencia, de inteligencia y de sabiduría. La plenitud del Espíritu Santo descansó en Él desde el primer instante de su Encarnación. Y por eso la vida de Jesucristo fué perfecta.

Igualmente, ¿qué alma como la de la Santísima Virgen? *Spiritus Sanctus superveniet in te* (40). El Espíritu Santo sobrevendrá; no solamente vendrá a Ti, sino que vendrá con una sobreabundancia, para ser en todo regida por el Espíritu Santo.

Es poco decir que la Santísima Virgen fué dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo; María, como dice San Efrén, fué como un arpa pulsada constantemente por el Espíritu divino. ¡Qué armonías produciría! ¡Qué cánticos de gloria a la majestad de Dios! ¡Qué perfección en sus obras, si todas procedían inmediatamente del Espíritu Santo, que movía el alma de la Santísima Virgen!

Así son las almas santas, guardada la debida proporción.

Y nos acercamos a la perfección y a la santidad en la medida en que nos dejamos mover por el Espíritu Santo.

Pero el asunto es interminable.

Basten estas sencillas reflexiones para que nos demos cuenta de que nuestras relaciones con el Espíritu Santo se reducen a la *docilidad*, a ponernos bajo su dirección, a dejarnos mover por Él.

Ese es el camino seguro para llegar a la santidad.

## UNDECIMA REGLA

Uno de los mayores peligros de las almas que trabajan en su santificación es decaer del primitivo fervor y descender hasta la tibieza.

**C**omo la vida natural, siempre amenazada por las enfermedades que luchan contra ella y llegan aun a destruirla, la vida espiritual también tiene las suyas, con los mismos peligros y los mismos efectos nocivos.

Una de las más graves, si no la peor de esas enfermedades espirituales, es la tibieza. Hablemos un poco de ella.

A primera vista parece inútil hacerlo, puesto que es máxima muy conocida que la tibieza es una enfermedad incurable. ¿Para qué, entonces, tratar de ella? Sólo serviría para inquietar a las almas que no son tibias; las cuales, cuanto más fervorosas, más se alarman, creyéndose en la tibieza. Son almas ciegas y sordas; son almas anémicas, incapaces del menor esfuerzo.

Pero así como en el orden natural, aunque el enfermo esté desahuciado, no por eso suspende las medicinas, y aunque una enfermedad sea incurable, no dejan los médicos de estudiarla, siquiera sea para prevenirla o para atacar los casos más benignos, con esperanza de éxito, así también en el orden espiritual, aunque la tibieza sea de suyo incurable, hay que estudiarla y combatirla. He aquí los principales motivos:

1.º En el orden sobrenatural, no hay enfermedades que, rigurosamente hablando, sean incurables. La gracia de Dios es todopoderosa, y Él, como Soberano absoluto, se reserva siempre la última palabra; su misericordia tiene recursos que ignoramos, y su Omnipotencia todo lo puede, no sólo en el orden de la naturaleza, sino también en el de la gracia.

(40) Luc., I, 35.

Se dice que las almas tibias no tienen remedio, como se dice que el pecado contra el Espíritu Santo no se perdona. No porque haya algún pecado verdaderamente imperdonable y que Dios excluya de su perdón, sino porque el hombre rechaza obstinadamente la gracia, sin la cual no puede haber conversión verdadera ni perdón divino.

Así, la tibieza es incurable, no porque Dios no pueda curarla, sino porque el alma no se da cuenta de su estado—está ciega—, y aunque se diera, no es capaz de hacer el esfuerzo necesario—ni quiere hacerlo—para salir de la tibieza. Su voluntad está atrofiada.

Sería necesaria una gracia especial que la iluminara y la sacudiera; pero por sus constantes y voluntarias infidelidades, se ha hecho indigna de ella.

Por tanto, cuando se dice que la tibieza es incurable, se trata de una gran dificultad, que se equipara a una imposibilidad moral.

2.º Cualquiera que sea la dificultad para que un alma tibia se convierta, siempre será útil hablar de la tibieza, siquiera sea con un fin de profilaxis, es decir, para que las almas que no están en la tibieza, al darse cuenta de qué este mal es tan grave y de tan terribles consecuencias, tomen todas las precauciones necesarias para evitarlo.

3.º Finalmente, la tibieza es un mal que tiene muchos grados y reviste muchas formas, unas graves, otras benignas.

Si en los últimos grados es incurable, no así en los primeros; en ellos, un tratamiento adecuado tiene todas las probabilidades de éxito.

Para esas almas, por tanto, para que las que no han caído en la tibieza se prevengan y para que las que empezaron a dar en ella los primeros pasos vuelvan sobre sí, hacemos estas reflexiones.

Veremos: 1) *La naturaleza de este mal: En qué consiste la tibieza*; 2) *Su importancia: Efectos desastrosos que produce*; 3) *Cómo se puede conocer si un alma ha caído en la tibieza*; 4) *Sus remedios*.

#### En qué consiste la tibieza.

La tibieza no es precisamente un pecado ni un acto pasajero; es un estado algo permanente y habitual.

Dos rasgos la caracterizan: *ceguera* y *parálisis*. El alma tibia no ve; el alma tibia es incapaz de todo esfuerzo.

Todo pecado plenamente consentido, ciega; con más razón ciega el apego al pecado, y, por consiguiente, el pecado venial habitual y plenamente voluntario.

Así es un alma tibia: tiene apego al pecado venial y lo comete como se traga el agua. Por eso la mirada del alma se nubla más y más.

Esta ceguera se manifiesta por la disminución progresiva del espíritu de fe, que llega casi a extinguirse. Sin duda que el alma tibia retiene la fe indispensable para no ser hereje; pero es una fe lánguida, teórica, inactiva, sin influjo en la vida práctica.

Esa alma no tiene la estimación que antes profesaba por la virtud; se ha extinguido su atractivo por la piedad y se han apagado sus deseos de perfección y sus anhelos de santidad.

El alma tibia ya no tiene ideal. Lo perdió al convenirse que la santidad no fué sino una tonta ilusión de los primeros años de fervor; la vida práctica la ha hecho ver que la santidad no se hizo para ella, y se conforma en adelante con arrastrar una vida mediocre y vulgar.

Realizase entonces lo que dice San Agustín: *Si autem dixeris: sufficit, periisti*, «Ahí donde dices, basta... ahí empieza tu derrota» (1).

\* \* \*

Como la voluntad sigue en todo al conocimiento, esta ceguera del alma tiene como consecuencia necesaria una debilidad de la voluntad que cada vez se va acentuando más.

El Evangelio habla de unos enfermos que llama lánguidos: *curavit languidos* (2), y de una enfermedad que llama languidez: *sanans omnem languorem* (3). Esta enfermedad, en el orden sobrenatural, es la tibieza: la voluntad ha perdido no sólo el fervor, el entusiasmo, el temple de mejores días, sino que se ha dejado abatir y languidece postrada, sin resorte, sin ánimos, incapaz de todo esfuerzo.

Es una anemia espiritual que puede llegar a una verdadera parálisis de la voluntad.

He ahí, pues, los dos rasgos característicos de la tibieza: *ceguera del entendimiento* y *parálisis de la voluntad*.

\* \* \*

(1) Serm. 169.

(2) Math., XIV, 14.

(3) IV, 23.

Para que el entendimiento vea, se necesitan gracias de luz, para que la voluntad se mueva, se requieren gracias de fuerza; el alma tibia, por sus infidelidades a la gracia —constantes y habituales—, se hace indigna de ellas. Dios las va retirando, y el alma se queda en sus tinieblas y en su impotencia.

Esto nos lleva a descubrir la causa que origina la tibieza:

Es la infidelidad a la gracia.

Esta infidelidad es progresiva; manifiéstase primeramente en la negligencia en el servicio de Dios. El alma, al practicar la virtud, no hace *actos fervorosos*, es decir, a la altura de la gracia que ya ha conquistado, sino *actos remisos*; por consiguiente, imperfectos, descuidados, tibios, inferiores a la gracia que posee.

De ahí que las prácticas de piedad—que son el alimento del alma—se hagan con esta misma negligencia. La oración está llena de distracciones voluntarias; el examen se hace muy superficialmente; la comunión, por rutina, etc.

Y nótese bien que esta negligencia no es algo aislado y transitorio, sino habitual y voluntario.

El alma da un paso más, y ya no sólo hace con negligencia las prácticas de piedad, sino que las abrevia y aprovecha el menor pretexto para suprimirlas.

¡Y cuántas veces los motivos que se alegan parecen muy buenos, por ejemplo, para dedicar más tiempo a las obras de caridad en favor del prójimo! Adormecen entonces la conciencia, diciendo que *dejan a Dios por Dios*. De esta manera la actividad va suplantando a la oración.

Bien sabe el demonio que perdería su tiempo si tratara de inducir a pecado a las almas fervorosas. La táctica del demonio consiste en hacer que las almas vayan aumentando sus obras exteriores, sus actividades, sus empresas, con perjuicio de las prácticas de piedad; hasta que insensiblemente logra que la oración se suprima y no quede sino una actividad sin alma, puramente exterior y humana; por consiguiente, estéril, infecunda y nociva.

El alma, sin el alimento de los ejercicios de piedad, se debilita, y así como un organismo anémico es un campo propicio para que se desarrollen los gérmenes morbosos, así el alma sin oración está preparada para que germinen en ella los afectos desordenados.

Ahora bien: el fruto de los afectos desordenados no

combatidos son los pecados veniales deliberados y habituales.

Tal es la tercera etapa de la tibieza, o sea la tibieza en toda su gravedad, cuando el alma ha perdido el horror al pecado y voluntariamente comete todas las faltas veniales que se le presentan sin que la conciencia se alarme ni proteste.

¡A tan triste estado ha venido a parar un alma que estaba llamada a la perfección!

#### Efectos desastrosos de la tibieza.

La descripción que hicimos de la tibieza en el párrafo anterior basta de suyo para mostrarnos su gravedad. No es poca cosa, en efecto, que el alma esté ciega y parálitica respecto de las cosas espirituales, que su entendimiento no las aprecie y su voluntad no sea capaz del menor esfuerzo para alcanzarlas.

Pero con esto no está dicho todo; vamos, pues, a ver de propósito los efectos desastrosos de la tibieza.

Todos ellos, tan múltiples como son, pueden, sin embargo, reducirse a uno capital, en el cual se compendian o del cual se derivan todos: es la actitud de Dios respecto del alma tibia.

Y para que no hubiera lugar a duda, nuestro Señor quiso declararnos esa actitud con sus propias palabras.

El Nuevo Testamento, ese código de la misericordia y del perdón, de la confianza y de la paz, contiene, sin embargo, una palabra demasiado fuerte, quizá la más dura que en él podemos encontrar: dirigiéndose nuestro Señor a un alma tibia, la increpa de esta manera: «*Conozco tus obras, y por ellas sé que no eres ni frío ni caliente. ¡Más valdría que fueras frío o caliente! Pero, porque eres tibio —ni frío ni caliente—, siento náuseas de ti y te voy a vomitar... Dices: soy rico, he adquirido grandes bienes, no tengo necesidad de nada. Pero, ¡ignoras que eres un desgraciado, un miserable, pobre, ciego, desnudo!*» (4).

Vamos a tratar de explicar un poco estas terribles palabras.

\* \* \*

(4) *Scio opera tua: neque frigidus est, neque calidus; utinam frigidus esses, aut calidus: sed quia tepidus est, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te vomere ex ore meo, Apoc., III, 15-16.*

Ante todo, tengamos presente que todo lo que vamos a decir se refiere a la tibieza en su último grado y en su forma más grave.

A primera vista, parece como si nuestro Señor prefiriera el mismo pecado mortal a la tibieza, cuando dice: «*Ojalá que fueras frío o caliente—esto es, fervoroso o pecador—, y no tibio*», de donde parecería seguirse que es más grave el pecado venial que el mortal, lo cual es un absurdo.

Para explicar estas palabras, las podemos considerar primeramente con relación a las almas buenas y fervorosas. Para ellas—en cierto sentido—es más peligrosa la tibieza que el pecado mortal; porque éste, por sí mismo, alarma, repugna, horroriza, y las almas temerosas de Dios instintivamente se ponen en guardia contra él y tratan de alejarse cuanto pueden del peligro de cometerlo.

No así la tibieza, sobre todo considerada en sus primeros grados; como sólo se trata de pequeñas infidelidades, no alarman la conciencia, antes bien, la adormecen. De ahí el peligro de caer en la tibieza sin darse cuenta.

El pecado mortal es un enemigo manifiesto y descarado; el estado de tibieza es un enemigo solapado e hipócrita. Por eso las almas buenas deben estar más en guardia respecto de la tibieza que del pecado mortal.

En segundo lugar, considerando a los que se encuentran en estado de pecado mortal o en estado de tibieza, también—en cierto sentido—éste es más peligroso que aquél. El pecador, sobre todo cuando sus pecados no son de malicia, sino más bien de fragilidad y de miseria, con relativa facilidad puede salir de ese estado y convertirse sinceramente a Dios y llevar en adelante una vida fervorosa. Cuántas veces pecan porque ignoran la gravedad del pecado y desconocen todo lo que Jesucristo ha hecho y sufrido para alcanzarnos el perdón divino.

Para convertir a estos pecadores se pueden mover muchos resortes con éxito: la gravedad del pecado, las postrimerías, la Pasión de nuestro Señor, etc. Por otra parte, como han recibido pocas gracias, no se puede decir que hayan abusado de ellas, por lo menos en una forma sistemática y consciente.

De aquí que Dios esté dispuesto a prodigarles sus gracias. Y así estas conversiones pueden a las veces ser definitivas; por lo menos, siempre son sinceras.

En cambio, nada de esto pasa con las almas tibias. La

tibieza no es una enfermedad de principiantes, siempre supone un tiempo más o menos largo de fervor y, por consiguiente, de gracias abundantes. Son, pues, almas que conocen la gravedad del pecado, que muchas veces han meditado en las verdades eternas y en la Pasión de nuestro Señor, que por propia experiencia han saboreado las dulzuras del amor divino.

Pero abusaron de estas gracias, y así cayeron en la tibieza. Y, como ya vimos, son almas ciegas y paráliticas, sordas a las inspiraciones divinas, insensibles a las exhortaciones, no tienen resorte que pueda tocarse y se han hecho indignas de la gracia de Dios; a fuerza de abusar tanto de ellas, Dios se las ha retirado.

Por eso es tan difícil que un alma tibia vuelva al fervor; podemos decir que moralmente es imposible, como ya lo explicamos en otro lugar.

Por consiguiente, aunque el pecado mortal sea incomparablemente más grave que el venial, sin duda el alma en estado de pecado mortal puede con relativa facilidad convertirse a Dios, mientras que el alma en la tibieza, si se encuentra en su estado más grave, moralmente es imposible que salga de él. Desde este punto de vista, ¿quién no ve que es preferible ser frío a ser tibio?

De esta manera quedan explicadas las palabras de nuestro Señor: «*Más valdría que fueras frío o caliente, pero no tibio.*»

\* \* \*

Las palabras que siguen son verdaderamente terribles en labios de nuestro Señor, que tanta misericordia manifiesta a los pecadores, y tienen tal realismo que huelgan los comentarios: «*Pero, porque eres tibia, te voy a vomitar.*»

Con esta expresión, que a los acicalados aristócratas de nuestros tiempos podía parecer hasta prosaica, nuestro Señor quiere darnos a conocer hasta dónde le repugna la tibieza.

Ponderemos la actitud de nuestro Señor respecto de las almas: para las almas buenas tiene ternura y delicadeza; para las almas pecadoras tiene su Corazón indulgencia, compasión, misericordia; para las almas tibias, repugnancia, asco, náuseas... ¿No está aquí el supremo castigo de la tibieza?

Cuando Dios ama, su amor es activísimo y se manifiesta con la sobreabundancia de sus dones, de tal manera que las almas se sienten abrumadas por la enormidad del amor divino. Cuando Dios tiene misericordia parece como que se olvida de su misma dignidad para abajarse hasta el pecador y buscarlo en el abismo de sus crímenes; y cuando, después de llamar mucho tiempo a la puerta de su corazón sin cansarse, logra que le abran, su gozo es más grande que el que experimentaría por la perseverancia de noventa y nueve justos.

¿Y qué pasará cuando Dios tiene asco de un alma?

Es algo misterioso que no me atrevo a sondear: ¡Qué estado más lastimoso!

¿Este asco será el abandono de Dios, semejante, si quiera de lejos, al abandono definitivo con que Dios aleja de sí al réprobo y lo deja hundirse en el abismo del odio eterno? No sabría decirlo.

Porque, sin duda, Dios en esta vida nunca abandona a un alma definitivamente; siempre le ofrece, por lo menos, las gracias suficientes para salvarse; de manera que nunca la salvación en este mundo es absolutamente imposible; por consiguiente, siempre es inexcusable la condenación.

Sin embargo, de alguna manera la abandona, en cuanto que por la indignidad del alma le retira las gracias de elección que de otra manera le hubiera concedido.

La tibieza incluye una infidelidad; la infidelidad supone una amistad que se traiciona, un amor que se paga mal... Pues así como la fidelidad pudiera definirse: la perseverancia en el amor, así también puede decirse que la infidelidad es un amor que se cansa, una amistad que desfallece, un ser querido que nos vuelve las espaldas...

Ahora bien: interroguemos a nuestro propio corazón y nos daremos cuenta de que duele más la infidelidad de un amigo que la injusticia grave de un extraño: ésta ultraja nuestra dignidad y lesiona nuestros derechos; pero aquélla hiere el corazón y degarra sus fibras más delicadas.

Cuando un amigo nos traiciona, sin duda que como cristianos debemos perdonarle; pero nadie nos obliga a reanudar una amistad que ha sido traicionada. Acaso ni sería posible...

¿Pasará algo semejante entre Dios y el alma infiel? Sin duda que Dios, que en todo es magnánimo, volvería a re-

anudar la antigua amistad: el amor divino nunca se declara vencido. Pero el alma, por su culpa, se ha hecho incapaz de ello. Por eso, de hecho, parece como si Dios la abandonara definitivamente y le volviera las espaldas, como ante una cosa que nos causa náuseas...

\* \* \*

Cabe aquí preguntar: ¿un alma tibia puede salvarse?

Antes de responder a esta terrible cuestión, no olvidemos lo que dejamos sentado al principio: que aquí tratamos de la tibieza en su último extremo. Eso advertido, digo que un alma tibia, absolutamente hablando, puede salvarse, porque no le faltan las gracias suficientes.

Pero, dado el estado desastroso de ceguera, de anemia espiritual en que se encuentra por su culpa, estas gracias de hecho no bastan para que el alma se salve. Sería necesaria una gracia efficacísima que la sacudiera y la sacara del sopor en que se encuentra. ¿Y cómo se la concederá Dios si con sus constantes infidelidades se ha hecho indigna de ella?

Por otra parte, la tibieza no suele ser un estado definitivo, sino de tránsito; es una de las etapas por donde atraviesa un alma que va descendiendo de su primitivo fervor.

Ahora bien: es un principio en la vida espiritual que no es posible que las almas se estanquen o se estacionen. De manera que, o progresan y suben sin cesar, o retroceden y bajan hasta hundirse en el abismo del pecado mortal habitual.

Un alma tibia se caracteriza por su afecto al pecado venial, que comete constantemente y que va multiplicando cada vez más. Ahora bien: el pecado venial, habitual y perfectamente voluntario, predispone al pecado mortal, porque debilita al alma y adormece la conciencia, y porque el límite entre el pecado mortal y el venial con frecuencia no puede definirse con precisión y, avanzando constantemente el alma hasta ese límite, puede un día traspasarlo. Se ha hecho tan relajada la conciencia, que al verse manchada por una falta grave no protesta, y, si lo hace, también sus protestas acabarán por calmarse.

Por otra parte, las constantes infidelidades a la gracia tienen como consecuencia la sustracción de las gracias. Dios las retira cada vez más; el alma, por consiguiente, queda abandonada a sus propias fuerzas. Y un alma en

esas circunstancias, ¿de qué no es capaz? ¿Qué pecado hay que no pueda cometer? ¿Qué abismo donde no pueda hundirse?

En fin, el diablo espera este momento favorable para sus designios: pone una tentación fuerte y el alma tibia cae... Y estas caídas se van multiplicando, y así puede llegarse al estado habitual de pecado mortal. Y mil veces peor si este estado se combina con una serie de confesiones y comuniones sacrilegas...

Ahora bien: son muy distintas las circunstancias del alma que ha sido siempre pecadora que la de un alma tibia que de tibia se ha convertido en pecadora: aquella, como no ha abusado de la gracia de Dios, fácilmente puede recibir una gracia de conversión; ésta no tiene resortes que puedan tocarse y se ha hecho indigna de una gracia efícaisima que pudiera sacarla del abismo donde se ha hundido.

He ahí justificadas las palabras de nuestro Señor: «*Siento náuseas de ti y te voy a vomitar.*»

Y lo más terrible es que esta alma no se da cuenta de su estado. Está ciega para conocerse y, como conserva ciertas exterioridades de piedad, se hace la ilusión de que es rica de virtudes, que ha adquirido grandes méritos y que no tiene necesidad de nada.

La verdad es todo lo contrario, y nuestro Señor tiene razón para azotarle en el rostro estas terribles palabras (5): «*¡Ignoras que eres un desgraciado, un miserable, pobre, ciego, desnudo!...*»

**Cómo conocer si un alma está o no en la tibieza.**

Importa mucho tener ciertas reglas, precisas y seguras, que nos sirvan para conocer si un alma está o no en la tibieza.

I.—*La tibieza viene siempre después de una época de fervor.*

No es la tibieza enfermedad de principiantes; supone siempre una época—más o menos larga, pero de una du-

(5) *Quia dicis: 'quod dives sum, et locupletatus, et nullius egeo; et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus,' Apóc. III, 17.*

ración apreciable—de fervor, de entusiasmo, de fidelidad en el servicio de Dios. Y de ese fervor primitivo, por infidelidades—pequeñas primero, pero que se van agravando cada vez más; raras al principio, pero que se van multiplicando después—, se desciende a la tibieza.

En el orden natural, lo tibio es un estado intermedio entre lo frío y lo caliente. Y se pasa por él, ya sea subiendo en la escala del calor—lo frío se pone tibio y luego caliente—; ya sea bajando—lo caliente se pone tibio, y al fin se enfría.

En el orden espiritual no es así; como la tibieza es una decadencia, una degradación, sólo se llega a ella bajando: del fervor se baja a la tibieza; y de la tibieza se puede descender hasta el pecado mortal, y del pecado mortal aislado, hasta el vicio, o sea el pecado mortal convertido en hábito.

Pero hay un estado que puede confundirse con la tibieza, porque viene también después de una época de fervor, y en este estado se pierde el fervor sensible. Es la *sequedad o aridez espiritual*.

Son, sin embargo, dos estados opuestos: la aridez es un progreso; la tibieza es un descenso.

A los principiantes, para facilitarles el desprendimiento de las criaturas y aficionarlos a la piedad, Dios les concede consuelos sensibles en su servicio.

Buenos al principio esos gustos sensibles, a la larga perjudican al alma; porque se apega a ellos, porque le estorban para vivir de pura fe, porque impiden que su amor llegue a ser puro y desinteresado.

Entonces nuestro Señor, como premio de su fidelidad, como señal de progreso, le retira al alma la devoción para que en la sequedad aprenda a vivir de fe y a amar a Dios sin interés.

El alma, en la aridez, conserva el temor de ofender a Dios, el deseo de amarlo y el anhelo de llegar a la perfección. Por consiguiente, sufre al verse en ese estado de impotencia. No encuentra gusto en las cosas de Dios, pero tampoco lo encuentra en las criaturas.

El alma tibia, al contrario: va perdiendo el temor al pecado, su caridad se va resfriando y sus deseos de perfección llegan a ser nulos. Y todo esto disminuye tanto más cuanto crece la tibieza.

Lejos de sufrir por encontrarse en ese estado, el alma tibia está conforme con ser como es, pues no se da cuenta

de la gravedad de su estado y no hace nada para salir de él.

No encuentra gusto alguno en la piedad, antes le causan tedio las cosas espirituales; y como no se puede vivir sin gustos y satisfacciones, no encontrándolos en Dios, el alma tibia los busca en las criaturas, a las cuales se apega con afectos desordenados.

Por lo dicho se puede colegir qué distinta es la sequedad de la tibieza (6).

## II.—*El alma tibia descuida los ejercicios de piedad.*

Se trata aquí no de una negligencia accidental, sino de un descuido habitual y constante; tampoco se trata de un descuido más o menos involuntario, sino de una negligencia perfectamente voluntaria, consentida y fomentada.

Dada nuestra debilidad y miseria, no hay alma, por buena que sea, que no tenga sus días o sus horas de decaimiento; pero luego se recobra y se rehace. Un esfuerzo siempre sostenido en las alturas, sin ningún eclipse, sin ningún desfallecimiento, es algo más que heroico, está muy por encima de las fuerzas humanas. Este prodigio de constancia y fidelidad sólo lo admiramos en la Santísima Virgen.

¡Qué distinto es el caso del alma tibia que todo lo espiritual lo hace con descuido, con negligencia, con hastío, con tedio! En tanto que para todo lo del orden natural despliega una actividad y una diligencia admirables.

Porque no se trata de una negligencia fruto de un temperamento linfático y de un carácter apático y perezoso, puesto que contrasta la negligencia del alma tibia en las cosas espirituales con su diligencia en las materiales y humanas.

Este descuido se traduce prácticamente de esta manera: el alma tibia no es fiel a levantarse al primer toque; diariamente se queda en el lecho todo el tiempo que puede.

El alma tibia se deja llevar habitual y voluntariamente de las distracciones, de la pereza o del sueño, en la oración.

Sus comuniones no tienen preparación ni acción de gracias ni fruto alguno.

(6) Hablamos aquí de la sequedad no transitoria—como un acto aislado—, sino como un estado más o menos permanente. Aquella puede tener diversas causas, hasta un simple malestar físico.

Retrasa la confesión cuanto puede. Por otra parte, sus confesiones son superficiales, sin enmienda, sin verdadero dolor, sólo por salir del paso.

El alma tibia no se examina. ¿Para qué? Ni quiere conocerse ni trata de enmendarse.

La lectura espiritual le es pesada y fastidiosa; prefiere lecturas ligeras y frívolas, y aun peligrosas.

No tiene prácticas de penitencia; antes busca en todo su comodidad.

No se mortifica en los alimentos; más bien se da gusto, tomando lo que más le agrada y más de lo debido o conveniente

Las oraciones las dice con precipitación y maquinalmente.

La rutina se ha hecho habitual en todos sus ejercicios piadosos.

Cuando la tibieza aumenta, la pobre alma no sólo es negligente en los ejercicios de piedad, sino que los acorta por cualquier vano pretexto, y acaba por suprimirlos. Lo que hacemos mal hecho, acaba por fastidiarnos; lo que nos fastidia, acabamos por abandonar.

Las primeras prácticas que se dejan son las que requieren mayor esfuerzo, como el examen diario, la confesión semanal o quincenal, la meditación; o las más austeras, como las prácticas de mortificación.

Como las prácticas de piedad son el alimento del alma, cuando aquéllas se hacen mal y aun se suprimen, el alma se va debilitando, se vuelve raquítica, anémica, incapaz de todo esfuerzo. Este rasgo es característico de la tibieza.

## III.—*El alma tibia sólo quiere evitar el pecado mortal; el venial lo comete sin límites, sin remordimiento, con gusto.*

El alma fervorosa no sólo teme el pecado mortal, sino también el venial; porque siendo ofensa a Dios, *es mortal para su corazón*, como dijo una Santa. Y aunque por su fragilidad se le escapan algunas faltas, luego se arrepiente y se esfuerza en evitarlas.

Sobre todo, trata de evitar los pecados veniales plenamente deliberados y de desarraigar los malos hábitos contraídos

El alma, tibia al contrario: si teme todavía el pecado mortal, claro y evidente, es más bien por temor al infierno; en cuanto al pecado venial, lejos de temerlo, le gusta y lo comete a toda conciencia, y cuantas veces se presenta la ocasión. De esta manera fomenta sus malos hábitos, que la esclavizan más y más.

Este rasgo es el más característico de la tibieza: el hábito de pecar venialmente, con gusto, sin remordimientos, sin la remota intención de enmendarse.

Respecto del pecado venial, la conciencia se ha insensibilizado, relajado, empedernido. El remordimiento es una gracia; pero tanto ha abusado de ella el alma tibia, despreciando esos saludables remordimientos, que Dios acaba por retirársela. Por eso peca con gusto, con afición, como un deportista; y se cree de un criterio muy amplio, y se tiene por un espíritu a la altura de su tiempo.

En cambio, a las almas piadosas, que se preocupan de evitar el pecado venial y de llevar una vida conforme a los preceptos de la moral cristiana aun en materia leve, las ridiculizan, las tienen por escrupulosas, de criterio estrecho, de ánimo apocado.

¡Pobre alma! Nuestro Señor puede, con razón, decirle: *Conozco tus obras; tienes la apariencia y la reputación de buena* (porque la adquirió en sus años de fervor), *¡pero estás muerta! Scio opera tua, quia nomen habes quod vivas, et mortuus est* (7).

#### *Sus remedios.*

Veamos, finalmente, si un alma que ha caído en la tibieza puede salir de ese estado y volver a una vida fervorosa.

Ante todo, distingamos tres etapas respecto de la tibieza, o tres clases de almas tibias: las almas que se encuentran en los grados más graves de la tibieza; las almas que sólo han entrado en sus primeros grados, los cuales podemos calificar de leves o menos graves, y las almas que, sin poderse considerar como tibias, están, sin embargo, amenazadas de caer en ese estado lamentable.

(7) Apoc., III, 1.

#### **Tibieza grave.**

Ya vimos que en los últimos grados de la tibieza es moralmente imposible salir de ellos y convertirse a una vida fervorosa. Sería preciso que Dios les diera una gracia extraordinaria, que esas pobres almas ni la merecen, ni la piden, ni siquiera la desean.

Están ciegas en el orden sobrenatural, puesto que apenas conservan la fe indispensable para no ser herejes; pero es una fe inactiva, atrofiada, que no tiene influjo alguno en su vida. Como consecuencia de esta ceguera, el corazón se va haciendo más y más sensible, hasta llegar a esa dureza de corazón, semejante a la que en el pecador empedernido prepara la impenitencia final.

Porque, como vimos, esas almas están en visperas de caer en el pecado mortal y aun en el vicio.

¿Su caso será, pues, desesperado? Afortunadamente hay una solución en el dogma tan consolador de *la Comunión de los Santos*. Si hay un alma que se interese por esas pobres almas tibias, sus oraciones y sus sacrificios pueden alcanzarles de la misericordia divina esa gracia extraordinaria de conversión.

¿Dónde encontrar esa alma? Puede ser un pariente cercano y de mucha virtud que habrá tenido ocasión de darse cuenta de la tibieza extrema de este ser querido; o una persona amiga, que no puede haber mejor oficio de la amistad cristiana que éste; o una religiosa, sobre todo de vida contemplativa, que si ha consagrado su vida a orar y a sacrificarse por los pecadores, no debe excluir a las almas tibias, en cierto sentido más necesitadas, quizá; o un sacerdote celoso y santo que se ha dado cuenta en el confesionario del estado de sus penitentes, y que, no logrando nada con sus exhortaciones, recurre a la oración y a la penitencia para convertirlos y ablandar la dureza de su corazón.

A las veces, también la misericordia divina, que anda siempre a caza de pretextos y ocasiones para derramarse aun sobre las almas menos dispuestas, encontrará en la misma alma tibia algo que en cierta manera justifique esa gracia extraordinaria de conversión. Por ejemplo, un hecho extraordinario de su vida pasada, con un grado de caridad, un importante servicio prestado a la Iglesia, un

gran sacrificio; o bien alguna devoción o práctica de piedad, sobre todo al Sagrado Corazón, a la Santísima Virgen, y que en medio de tantas miserias se ha conservado como una brasita bajo las cenizas.

Una vez que nuestro Señor ha concedido esa gracia tan eficaz que sacude, derriba y transforma a un alma, nada tan a propósito como practicar unos ejercicios espirituales de encierro y hacer una confesión general de todo ese período de tibiaza.

### Tibiaza leve.

El Evangelio de San Juan nos refiere la curación del paralítico de la piscina de Siloé. Tenía treinta y ocho años, esperando su curación, pero no lo había logrado, porque, como le dijo con tristeza a nuestro Señor, *Non habeo hominem!*, «¡No tengo quien me ayude!». Paralítico como estaba, no podía valerse por sí mismo para sumergirse en el agua cuando era milagrosamente removida por el ángel.

Algo semejante les pasa a las almas tibias de que aquí tratamos. Como espiritualmente son paralíticas, necesitan quien les ayude; más todavía, quien con poder divino les diga: *Surge et ambula!*, «¡Levántate y anda!»

En términos más claros: las almas tibias necesitan el ministerio de un confesor celoso que les ayude eficazmente a salir de la tibiaza con sus exhortaciones y consejos, y proporcionándoles los medios a propósito y acomodados a las circunstancias particulares de cada alma.

Cómo deba proceder el confesor en este caso, no es asunto que convenga tratar aquí, ya que nos dirigimos a los simples fieles. Conviene, sin embargo, indicar los medios generales que ayudan a las almas a salir de esta tibiaza incipiente.

Ante todo, es necesario que el alma tibia se convenza de que ha caído en la tibiaza, pues ya vimos cómo se engaña a sí misma y se hace ilusiones acerca de su estado, creyéndose buena sólo porque no cae en faltas graves.

Para convencerse, basta que con un poco de buena voluntad reflexione en la presencia de Dios y compare los años de fervor con el descuido y la negligencia de ahora. Es imposible, si se considera seria y lealmente una y otra época, que no se convenza de que en lugar de progresar ha retrocedido.

Puede también consultar con un confesor experimenta-

do y que la conozca; seguramente que la confirmará en sus temores y le asegurará que, en efecto, su alma ha caído en la tibiaza, pero que todavía es tiempo de salir de ella. Una vez convencida, veamos cómo ha de curarse.

\* \* \*

Para curar científicamente a un enfermo, no hay que atacar los síntomas, lo cual será un simple paliativo; ante todo, hay que buscar la causa de donde los síntomas provienen, y ésta es la que debe atacarse. De la misma manera hay que proceder con la enfermedad de la tibiaza.

Porque la tibiaza, aun cuando suele tener los mismos caracteres como los mismos efectos, sus causas inmediatas pueden ser diferentes.

Se puede caer en la tibiaza por un afecto desordenado que, lejos de combatirlo, se ha fomentado, y, como un gran parásito, ha absorbido todas las energías vitales del alma. Entonces, en el orden espiritual, el alma está anémica, negligente, sin atractivo. Si quiere volver al fervor, que luche contra ese afecto y lo arranque implacablemente de su corazón.

Se puede caer en la tibiaza por un defecto contra el que no se ha luchado y que va creciendo y desarrollándose hasta convertirse en un hábito, en un vicio, sin duda que no grave; no por eso deja de ser un hábito vicioso. Por ejemplo, el hábito de mentir y engañar hasta llegar a forjarse toda una vida de doblez y de simulación; el hábito de buscar en todo la propia comodidad y huir de toda mortificación; el hábito de murmurar de todos y a propósito de todo; la ligereza, esa insensatez que nada toma en serio, esa falta de reflexión, de ponderación, de buen juicio, que todo lo ve superficialmente; la verborrea, el hábito de hablar a todas horas, de monopolizar todas las conversaciones, y no para decir algo de provecho, sino para hablar de sí mismo y ponderar sus acciones y enaltecer sus hazañas; etc., etc.

En todos estos casos hay el hábito voluntario del pecado venial, que es lo más característico de la tibiaza. Si el alma quiere salir de ella, que luche seriamente contra ese defecto que la hizo caer en tan lamentable estado.

Por último, la tibiaza puede nacer simplemente del descuido, de la negligencia, de la rutina con que se llegan a hacer los ejercicios de piedad: oración, misa, comunión,

lectura, exámenes, confesión, etc. Además, lo que se hace mal hecho acaba por abreviarse y aun por omitirse.

Como los ejercicios de piedad son el alimento que nutre el alma, si se hacen mal o si se omiten, el organismo espiritual se anemia. Para curarse, hay que volver a hacer ejercicios de piedad con empeño.

\* \* \*

En todo esto hay que evitar un gran escollo: el de querer hacer todo de una buena vez, como si en un momento se pudieran recobrar todas las antiguas energías. Un enfermo que acaba de salir de una enfermedad grave, no por eso recobra al instante todas sus fuerzas como antes de enfermarse; la convalecencia es a menudo más larga y más delicada que la misma enfermedad.

El alma tibia es un alma anémica que empieza a salir de su letargo con un mínimo de buena voluntad. Hay, por consiguiente, que proporcionar el objeto de sus esfuerzos a lo exiguo de sus energías. Y conforme vayan creciendo sus fuerzas se irá proponiendo objetivos más difíciles. De lo contrario, si pretendiera hacer más de lo que puede, fracasaría, vendría el desaliento y lo dejaría todo, volviendo a la tibieza.

Por ejemplo, si ha descuidado sus ejercicios de piedad, que no se proponga desde el primer momento hacerlos *todos perfectamente*, sino que tome uno por uno. Puede empezar por la oración y concentrar sus esfuerzos en hacerla bien; y aún puede limitar su propósito a luchar contra las distracciones, o bien, si acostumbra hacer media hora de oración mental, que se proponga trabajar sólo en el primer cuarto de hora, y dedicar el segundo a una lectura espiritual o a oraciones vocales, temporalmente.

#### Peligro de caer en la tibieza.

Por último, cuando un alma, sin ser propiamente tibia, está en peligro de caer en la tibieza, entonces es más oportuno poner los medios antes indicados. Porque vale más prevenir que curar.

Conviene aquí observar que a las veces puede confundirse la tibieza leve o el peligro de caer en ella con un estado más patológico que moral. Hay personas que por

exceso de trabajo, sobre todo intelectual, o por grandes penas y contrariedades, o por una debilidad general, o por cualquiera otra causa, sufren una gran depresión nerviosa, una atonía, una abulia en una palabra, un desgano absoluto, de manera que no tienen alientos para hacer nada. Entonces hay que recurrir, además, al médico.

Debemos también tener en cuenta las almas lastimadas... Hay humillaciones demasiado duras, injusticias flagrantes, fracasos que hundan toda una vida; cuando estas pruebas se abaten sobre un alma que no tiene un temple casi heroico, la destrozan, la deshacen casi siempre definitivamente. Porque el alma se ve atacada de un desaliento de fondo, algo que pudiéramos llamar *complejo de inferioridad espiritual*; se le acaba la fe y la confianza en los demás y en sí misma; no le quedan alientos para nada, y a duras penas va arrastrando una vida que tiene por completamente inútil...

Gran favor del cielo será si esa pobre alma encuentra en su camino un sacerdote según el Corazón de Dios, que, como buen samaritano, cure sus heridas, restaure sus fuerzas y haga de nuevo brillar sobre su abatimiento la lumbre del ideal divino de la perfección. ¿No es la Cruz—la Cruz en todas sus formas, aún las más humillantes—el camino regio que conduce a Dios? ¿No es Él el que jamás decepciona? ¿No encontramos siempre en Él la razón suprema, el sentido profundo de nuestra vida, aunque humanamente parezca destrozada?

\* \* \*

Queremos terminar recordando un caso típico en el cual podemos comprobar cómo Dios no sólo puede, sino que de hecho ha curado, almas tibias, y aun las ha llevado hasta la santidad.

A fines del siglo xvi había en Italia, y subsiste hasta nuestros días, una familia de rancio abolengo, la familia Mariscotti, probablemente de origen escocés y descendiente de Marius Scottus, que se estableció en Italia en tiempo de Carlomagno.

En aquella época, uno de sus miembros, Marco Antonio, se unió en matrimonio con Octavia, de la conocida familia de los Orsini. Tuvieron tres hijas, la mayor fué religiosa franciscana en el convento de San Bernardino de Viterbo; la segunda se llamó Clara, y, la más pequeña, Hortensia.

A pesar de la educación cristiana que todas recibieron, Clara fué siempre la pesadilla de sus padres, por su frialdad, su coquetería y su orgullo.

Un hecho vino a poner de manifiesto su soberbia. Su hermana menor, Hortensia, se casó antes que ella, y con un excelente partido, el conde de Capizucchi.

Tal fué el despecho que esto le causó a Clara, que, con tal de huir de esta que ella creía humillación, prefirió entrar en el convento de San Bernardino.

No podía haber cometido más grave error, pues nunca se debe abrazar la vida religiosa sino por un motivo sobrenatural.

Con tales disposiciones, ya podemos imaginarnos la vida de Clara en el convento: ni observancia, ni vida común, ni espíritu religioso. Abusando del influjo de su familia y de las circunstancias especiales de la Comunidad, logró amueblar su celda con una comodidad que desdecía completamente de la pobreza franciscana; tenía, además, alimentos especiales y delicados, excepción que trataba de justificar con vanos pretextos.

Durante largos diez años arrastró esta vida desedificante. Pero tal vez por las oraciones de la Comunidad, y en especial de su hermana, religiosa en el mismo convento, Dios intervino con su mano fuerte y suave.

Empezó por enviarle su mensajera, la enfermedad. El confesor tuvo que entrar a su celda para confesarla, y al ver aquel lujo comprendió el estado lastimoso de Clara. Y tanta eficacia puso Dios en la exhortación del confesor, que el corazón de Clara se conmovió, y desde ese día empezó su conversión.

No convalenció de esa enfermedad sino para caer en otra más grave y larga, que la puso a orillas del sepulcro. Las lecciones que da la muerte completaron la obra comenzada, y Clara se levantó de su lecho totalmente convertida.

Desde entonces empezó a llevar una vida de humildad, de penitencia, de pobreza, de observancia, de caridad fraterna, que edificaba a toda la Comunidad. Su lecho eran leños nudosos, y su almohada una piedra; ceñía siempre su cintura con un cilicio; se disciplinaba hasta bañarse en sangre, coronaba su cabeza con un aro erizado de espinas, y ayunaba con frecuencia a pan y agua.

En compensación, Dios empezó a elevar el alma de Clara por las vías de la oración hasta llevarla a una altísima unión con Él. Más aún: para acreditar su virtud, la fa-

voreció con dones extraordinarios: el don de consejo, el don de milagros y el don de profecía.

Finalmente, a los cincuenta y cinco años de edad, el 30 de enero de 1640, se durmió en la paz del Señor.

La Iglesia la colocó en los altares y la venera con el nombre de Santa Jacinta de Mariscotti, nombre que se le dió en el convento, donde llevó diez años de una vida tibia, y muchos más de una vida fervorosa y santa.

## DUODÉCIMA REGLA

La vida espiritual, como toda vida, tiene como ley esencial la ley del progreso, del crecimiento, del desarrollo, so pena de decaer y morir.

**L**AS *almas tienen hambre de Dios!*

En medio del materialismo en que vivimos, cuando los hombres sólo buscan el dinero y el placer, es muy consoladora una reacción contraria: las almas, hastiadas de los bienes falaces del mundo, se vuelven decididamente hacia Dios.

Y esta reacción la encontramos en todas partes:

Entre los espíritus cultivados, que se han abrevado ampliamente en las fuentes de la ciencia y del saber humanos; como entre los ignorantes, las clases asalariadas, los obreros, los trabajadores, decepcionados de las falaces promesas de los que, pretendiendo redimir al pobre, lo esclavizan más

Entre las almas que por una providencia especial de Dios han pasado por este mundo sin mancharse, como entre los pródigos que de regiones muy lejanas vuelven a la casa paterna en busca de perdón y de paz.

Entre los ricos, los favorecidos de la fortuna, que viven en la abundancia y que, por lo mismo, pueden beber en la copa de todos los placeres; como entre los pobres, desheredados de la fortuna, que viven en la penuria y comen un pan amasado con lágrimas y sudores.

—Lo mismo en los primeros años de la vida, cuando se disfruta de los encantos de la juventud; como en los últimos años, cuando, decepcionado de los hombres, descien- de el anciano la pendiente que termina en el sepulcro.....

En todas partes se encuentra esta sed de Dios, porque, como dice la Escritura, el Espíritu Santo sopla donde quiere, *ubi, vult spirat.*

Sin embargo, a pesar de que esta necesidad de Dios se encuentra dondequiera, se agiganta en los medios escogidos, es decir, en las almas consagradas a Dios, en los claustros y aun en las almas piadosas que en medio del mundo tratan de practicar la virtud y de llegar a la perfección.

¡Pobres de las almas que no sufren esta hambre de Dios!  
¡Muy mezquino debe ser su corazón!

\* \* \*

Ahora bien: todas estas almas que tratan de vivir la verdadera vida espiritual, y que, por consiguiente, tienen ansias de unirse con Dios, sufren un tormento causado por una grande incertidumbre. Pregúntanse a sí mismas con frecuencia: En el camino que conduce a Dios, ¿adelanto?... ¿retrocedo?... ¿estoy detenida?...

Este problema suele agravarse, porque es muy frecuente encontrar almas que, a pesar de llevar años trabajando en corregir sus defectos—por ejemplo, en adquirir la humildad, la paciencia, la dulzura, etc.—, éstos persisten de una manera desalentadora. Y persistiendo los defectos, es lógico que tengan la desgracia de caer y de cometer faltas más o menos deliberadas, más o menos frecuentes.

Esta persistencia de los defectos, a pesar de tantos esfuerzos, esas faltas y caídas, a pesar de la mejor buena voluntad para evitarlas, es muy explicable que se tomen como un indicio de que no se progresa.

Si el alma comprueba que después de años de trabajar en corregir un defecto, lo encuentra en el mismo estado, le parece que está estancada en su vida espiritual. Y si, como a veces sucede, atraviesa por una de esas épocas en que tal defecto se exacerba y, por consiguiente, se encuentra peor que en épocas anteriores, párecele entonces que en lugar de progresar va retrocediendo.

¡Qué fácil es en estas circunstancias que se apodere de nosotros el desaliento, y que, engañados por el demonio, desistamos de trabajar en nuestra santificación, pensando con amargura que la santidad no se hizo para nosotros!

Este problema nos parece de gran importancia en la vida espiritual, y por eso vamos a tratar de resolverlo con la mayor claridad posible.

Ante todo, hay que reducirlo, porque sólo se trata de investigar si adelantamos o retrocedemos, ya que el estancamiento en la vida espiritual no puede prácticamente exis-

tir, según el axioma por todos admitido: *En la vida espiritual, el que no adelanta retrocede.*

Y la razón es manifiesta, porque la vida espiritual es una verdadera vida, y ninguna vida puede estancarse: o es actividad que se desarrolla o es decadencia que muere.

Lo vemos en la vida humana, que desde la infancia se va desarrollando sin cesar hasta la edad madura, y después va decreciendo, hasta que termina fatalmente en la destrucción y en la muerte. De una manera más palpable lo vemos en nuestra vida sensitiva: ni un solo momento deja el corazón de latir, ni la sangre de circular, ni los pulmones de respirar, ni los órganos, en su gran variedad, de cumplir la función vital propia de cada uno.

Así como no hay término medio entre la salud y la enfermedad, aun cuando la salud pueda ser más o menos vigorosa o la enfermedad más o menos grave, así tampoco, y con mayor razón, no hay término medio en la vida espiritual: el alma está en gracia de Dios o en pecado; no se da término medio. Ahora bien: si está en gracia, merece, por poco que sea, y, por consiguiente, progresa; si está en pecado, está muerta, y, como los cadáveres, en estado de descomposición.

Por consiguiente, el problema se reduce a esta sola alternativa: a saber si el alma progresa o retrocede.

\* \* \*

¿La persistencia de los defectos y de las caídas es señal de retraso?

Para resolver esta cuestión, hay que considerar dos casos diferentes: cuando el alma hace esfuerzos y cuando no los hace.

En este último caso, cuando el alma no se corrige de sus defectos ni evita las caídas porque no hace los esfuerzos debidos, es evidente que esta alma no progresa, sino que retrocede. Retrocede, porque si no lucha, los defectos se arraigan cada vez más, puesto que cada nueva falta aumenta el mal hábito.

No debemos olvidar que los defectos y las virtudes están íntimamente conexos con sus actos respectivos, como la causa y el efecto; porque todo hábito tiende a producir sus actos propios, con frecuencia y con facilidad. El defecto es un hábito malo, que, por consiguiente, tiende a producir

las faltas correspondientes, y cada vez en mayor número y con mayor facilidad.

Así, por ejemplo, el que es colérico, es natural que si no lucha por corregir su defecto, cada vez se impacienta más y con mayor facilidad.

\* \* \*

Estudiemos ahora el caso en que el alma sí lucha, pero a pesar de sus esfuerzos, y aun después de años de trabajo, se encuentra con los mismos defectos y las mismas faltas.

En este caso, como decíamos, lo más natural es que se deje llevar del desaliento, creyendo todo inútil.

Y con más aparente razón se desalienta, cuando no sólo encuentra que persisten sus mismos defectos y sus mismas caídas, sino que comprueba tristemente que, al parecer, los defectos crecen y las faltas aumentan.

Ante todo, señalemos algunos errores que, por desgracia, son muy comunes entre las personas piadosas.

1.º Nuestra voluntad es la causa inmediata de nuestros defectos y de nuestras faltas. En ellos Dios nada tiene que ver, si no es permitirlos; pero no influye en ellos directamente. El sumo Bien no puede ser causa de mal alguno, y de la suprema Santidad no puede nacer nada que no sea santo. Las circunstancias, el medio, la educación, el atavismo, etc., pueden influir en pro o en contra; pero, una vez más, la causa de nuestros defectos y faltas es nuestra voluntad. No somos culpables ni se nos puede imputar, ya sea un defecto, ya sea una falta, sino en la medida en que son voluntarios. Donde la voluntad no interviene, el orden moral no existe.

2.º En cambio, nuestra voluntad no es causa de la adquisición de las virtudes sobrenaturales. A primera vista, esta afirmación puede parecer muy extraña, y aun podría escandalizar a las almas piadosas. ¡Estamos tan acostumbrados a creer que las virtudes sobrenaturales se adquieren y aumentan con la repetición de los actos, como pasa con las virtudes naturales!...

Los hábitos naturales sí se adquieren y se aumentan por la repetición de actos; pero no así los hábitos o virtudes sobrenaturales. Estas son esencialmente infusas, y su solo nombre indica demasiado que no las adquiere el hombre, sino las infunde Dios.

La misma causa que hace nacer una virtud la hace

crecer. Ahora bien: es una verdad de fe que el hombre por sus propios esfuerzos y estando en pecado mortal no puede adquirir la gracia, y, por consiguiente, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, íntimamente conexos e inseparables de la gracia; por consiguiente, tampoco puede el hombre, por sus propias fuerzas, por sus propios actos, ni adquirir ni aumentar la gracia, ni adquirir ni aumentar las virtudes.

Podriase, sin embargo, objetar que, si bien el hombre no puede con su esfuerzo ponerse en gracia y adquirir las virtudes, una vez puesto en gracia, como sus actos ya son sobrenaturales, sí podría hacer que con éstos aumentaran las virtudes.

Pero no debemos perder de vista que la gracia y las virtudes son una participación de la naturaleza y de la actividad divinas que están fuera del alcance del hombre, aun elevado al orden sobrenatural: siempre tienen que ser un don gratuito de Dios. Tengamos, pues, muy presente este gran principio: Dios es el que infunde la gracia y la aumenta; Dios es el que infunde las virtudes y las hace crecer. Por eso la Iglesia nos enseña a pedir a Dios este don: *Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum*, «Aumenta en nosotros la fe, la esperanza y la caridad».

Pero cometería un craso error el que sacara esta conclusión: «Si mis esfuerzos no producen el aumento de las virtudes, es inútil hacerlos», y, por consiguiente, se cruzaría de brazos en una perezosa inacción.

Nada más falso. Los esfuerzos, los actos de virtud, no producen el aumento de las virtudes sobrenaturales, en cuanto que no son su causa eficiente; pero no por eso son inútiles, sino necesarios, porque son la *condición necesaria* que Dios ha puesto para producir dicho aumento.

Los esfuerzos—que prácticamente son actos de virtud—producen el mérito; todos ellos son actos meritorios. Ahora bien: el mérito es el derecho que adquiere el alma para que Dios aumente la gracia y las virtudes, y después la gloria eterna.

En resumen, las virtudes infusas las infunde Dios, no las adquiere el hombre; igualmente el aumento de las mismas es también infuso; pero el hombre debe poner las condiciones prescritas por Dios, que en la práctica no son otra cosa que los esfuerzos para practicar virtudes y corregir defectos.

3.º Puesta esta condición necesaria, la gracia aumen-

ta y las virtudes progresan infaliblemente, pues Dios no se contradice.

Nos enseña la Iglesia que todo acto bueno hecho en gracia merece un aumento de gracia y de gloria; y la gracia no puede crecer sin que paralelamente crezcan las virtudes y los dones, porque todo esto forma el organismo espiritual, que siempre crece armónicamente, como el organismo de un niño o de un joven.

4.º Pero este crecimiento no es *sensible*, y con frecuencia no puede comprobarse, por lo que permanece oculto.

Dios ama tanto la humildad, que para hacer humilde a un alma permite que caiga aun en faltas graves; con mayor razón permite por largo tiempo—a las veces por toda una vida—que perduren las manifestaciones exteriores, y muchas veces involuntarias, de un defecto, que dan la impresión de que el defecto subsiste sin corrección, y aun a veces que aumenta o se agrava.

San Vicente de Paúl tuvo por mucho tiempo, a pesar de sus esfuerzos constantes y generosos, un humor melancólico, que le daba a su rostro un aire de severidad y dureza, y que, en lugar de atraer a los demás, los repelía.

San Francisco de Sales era, por su temperamento, de un humor atrabiliario; contra él luchó durante muchos años, sin dejar de experimentar sus conmociones, a pesar de sus esfuerzos. Cuando más tarde llegó a vencer sus manifestaciones exteriores, todavía las experimentaba interiormente. En una ocasión en que alguien le injurió sin que él diera muestras de enojo, le preguntaron en confianza qué había sentido, y contestó: *Sentí que en mi cerebro hervía la cólera como una marmita en el fuego.*

Santa Bernardita conservó casi toda su vida los vestigios de su primera infancia, y era tímida, sumamente impresionable y con rastros de su primitiva rusticidad, lo que, en parte, dió ocasión a la antipatía que por ella tuvo su superiora.

Por la misma razón, y para conservar a las almas en la humildad, Dios permite que caigan en faltas, no solamente involuntarias y semideliberadas, sino aun, a las veces, en faltas de mayor importancia.

Tal es nuestra miseria, que ese favor insigne, la *confirmación en gracia*, que Dios sólo concede a las almas que han llegado a la cumbre de la santidad, a la *unión transformante*, antesala del paraíso, no consiste en lo que vulgarmente se cree: la preservación absoluta de todo peca-

do; una gracia así sólo la admiramos en la Santísima Virgen, que es única en todos sus privilegios. La confirmación en gracia que Dios llega a conceder a las almas, consiste solamente en una tal abundancia de la gracia santificante, con tan profundo arraigo en el alma, que ésta queda al abrigo de todo acto grave que pueda privarla del estado de gracia.

Pero ni siquiera incluye de suyo la gracia de la perseverancia final, pues, como lo ha definido el Concilio Tridentino, nadie puede tener seguridad absoluta de la perseverancia final, si no es por una revelación especial. Con mayor razón este privilegio no excluye las faltas semideliberadas, miseria que encontramos aun en las almas santas.

Expuestos estos tres principios fundamentales, podemos de ellos deducir esta consoladora verdad: Cuando durante años, poniendo nuestra buena voluntad, hemos luchado y hemos hecho esfuerzos para combatir nuestros defectos y practicar las virtudes y evitar las faltas, la persistencia de esos defectos y la continuidad de esas faltas no son de suyo una prueba de retraso, antes pueden ser compatibles con un progreso real y verdadero, pero oculto.

Nuestros esfuerzos no son la causa, sino la condición necesaria para que Dios nos quite un defecto. Porque no debemos olvidar que quitar un defecto no es, en el fondo, sino aumentar hasta cierto grado la virtud contraria. Por ejemplo, quitarnos el orgullo no es prácticamente otra cosa que aumentar en nosotros la humildad; dominar nuestro carácter violento no es sino aumentar la paciencia.

¿Cuántos esfuerzos quiere Dios que hagamos antes de concedernos esta gracia? Sólo él lo sabe. Pero si un alma, a pesar de la aparente inutilidad de sus esfuerzos, sigue luchando, un día, Dios, viendo que se ha colmado la medida de esfuerzos y de constancia, quitará ese defecto como con la mano.

Pero, ¡qué digo! Ya, desde luego, Dios lo está quitando, porque a cada esfuerzo nuestro, si es generoso, Dios aumenta la virtud, y no puede ésta crecer sin que el defecto contrario disminuya.

Lo que pasa es que Dios, para mantener a las almas en la humildad, para que tengan un contrapeso a sus gracias, permite que sigan cayendo en faltas semideliberadas y que persistan sus defectos, a lo menos en lo que tienen de exterior o de más o menos involuntario, y aun, a las veces, que parezcan acrecentados.

Dichosa el alma que, a pesar de la inutilidad de sus esfuerzos, persevera luchando humildemente! Día vendrá en que Dios la haga cantar victoria y triunfar de sus defectos.

Veamos ahora cuáles son las señales positivas por las cuales podemos conocer que un alma progresa en el camino de la perfección.

Sin duda que pueden darse varias, pero nos concretaremos a señalar dos que no solamente son pruebas del progreso del alma, sino también de su madurez. Son el *hambre de Dios* y el *deseo de cumplir su voluntad*.

### I.—Hambre de Dios.

Así como el apetito—que en el fondo no es sino la sensación del hambre, de la necesidad de alimento—es señal de buena salud, así también el hambre de Dios, la necesidad que el alma experimenta de llenarse de Él, es señal de una excelente salud espiritual.

Esta hambre no es de suyo algo sensible, ya que puede encontrarse en los estados de aridez y desolación, sobre todo cuando el alma atraviesa por la *noche oscura*; de manera que, lejos de ser siempre algo sabroso y consolador, puede ser un estado doloroso, y hasta un verdadero tormento. La contemplación oscura, que es el comienzo de contemplación infusa, no es otra cosa que esta sensación de vacío en el alma y esta necesidad de Dios, aunque no siempre clara y explícita.

Esta necesidad de Dios nace precisamente cuando el alma sufre el desencanto espiritual de las criaturas; nada de lo creado le llena y las satisfacciones humanas le son inspidas. Como en esas circunstancias el alma está decepcionada de las criaturas y todavía no goza conscientemente de la unión con Dios, tiene la sensación de una gran soledad, de un inmenso vacío y de la necesidad de llenarlo.

Esta hambre de Dios es compatible también con nuestras miserias, desde el momento en que, lejos de fomentarlas; las lamentamos sinceramente y las combatimos con generosidad; y aún puede tenerse, a pesar de nuestras faltas de fragilidad, de las que prontamente nos levantamos y nos arrepentimos y tratamos de reparar.

Esta hambre de Dios es una gracia de elección que prepara la gran excelencia: *la unión con Dios*.

El Señor, que dispone todo tan suavemente—*disponit omnia suaviter*—, suele, antes de conceder una gracia, despertar en el alma el deseo de ella. El deseo de esa gracia prepara el alma para recibirla, porque la dilata, porque ensancha, por decirlo así, su capacidad, y puede entonces recibirla. Por eso dice el Señor: *Diata os tuum et implebo illud*, «Ensancha tu alma por el deseo y la llenaré.»

La prepara también, porque el deseo supone que reconocemos nuestra indigencia: no podemos desear sino lo que no tenemos. De aquí que este deseo se transforme en oración, en súplica. Pide entonces el alma esta gracia y pone así la condición que Dios requiere para darla: *Pedid y recibiréis*.

\* \* \*

Pero esta hambre de Dios no es cualquier deseo, sino un deseo intenso y constante, aunque muchas veces latente.

Nace la virtud de la *esperanza* y se perfecciona por el *don de ciencia*.

No damos de ordinario a la esperanza la importancia que tiene. Por ella, la fe se transforma en caridad y el conocimiento sobrenatural de Dios se convierte en amor divino de la mejor ley. Por la fe viva conocemos la amabilidad de Dios; deseamos entonces poseerlo. Ese deseo es obra de la esperanza. Realizase entonces lo que dice la *Imitación*: «No me desearas, si no me poseyeras ya.» Dios colma este deseo con la caridad, que nos une a Dios y nos hace poseerlo desde esta vida.

Pero cuando comprendemos lo que es Dios, por contraste comprendemos también la inanidad de todo lo creado y palpamos íntimamente, experimentalmente, la vanidad de todo lo que no es Dios. Entonces el alma se vacía y se desprende de las criaturas.

No se trata aquí de una decepción, fruto de un romanticismo malsano, sino de aquella que hizo decir al sabio, después de haber saboreado todas las satisfacciones que ofrece este mundo: *¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!*

Uno de los aspectos de esta decepción de las criaturas es el conocimiento íntimo de la fugacidad del tiempo y de la brevedad de la vida. Este es un rasgo muy característico de las almas que se santifican en pocos años y a quienes Dios arrebató de este mundo en plena juventud.

Es notable, por ejemplo, en Santa Teresa del Niño Jesús; leyendo su abundante correspondencia, se encuentra a cada paso, como un tema obligado, lo efímero de la vida y el deseo del cielo.

En una carta a Celina le decía: «¡Oh, sí, es muy duro vivir sobre la tierra! ¡Pero mañana, dentro de una hora, arribaremos al puerto! Dios mío, ¿qué veremos entonces? ¿Qué es, pues, esa vida que no tendrá fin?... El Señor será el alma de nuestra alma: ¡misterio insondable!

San Pablo nos lo va a aclarar: «El ojo del hombre no ha visto la luz increada, su oído no ha escuchado las incomparables melodías del cielo, y su corazón no puede comprender lo que le está reservado en la vida futura.» ¡Y todo esto vendrá pronto! ¡Sí, muy pronto, si amamos a Jesús con pasión!» (1).

Y en su poesía *Mi canto de hoy* vibran a la vez el sentimiento íntimo de la brevedad de la vida:

... *mi vida es un instante,  
una hora pasajera;  
mi vida es un momento  
efímero y fugaz...* (2).

y el deseo ingente del día de la eternidad:

... *¡cuando el sol sin ocaso  
para mi alma brille  
en arpa de los ángeles  
yo cantaré al día  
que no conoce fin!*... (3).

Porque no podemos comprender íntimamente que todo acá abajo pasa sin desear los bienes que no pasan nunca; ni podemos ver que se van los años y con ellos tantas cosas sin suspirar por los años *eternos* de que habla el Salomista.

(1) *Lettre du 14 juillet 1889*. Sobre el mismo asunto pueden verse las cartas del 14 de octubre de 1890, del 26 de abril de 1891, de enero de 1895, a su hermana Leonia, del 26 de diciembre de 1896, etc.

(2) Poesía «*Mont chant d'aujourd'hui*». Traducimos libremente: *Ma vie est un instant, une heure passagère,—Ma vie est un moment qui m'échappe et qui fui...*

(3) *Quand le jour sans couchant sur mon âme aura lui:—Alors je chanterai sur la lyre des anges (L'Éternel Aujourd'hui!).*

Amamos la primavera, cuando reverdecen los árboles, y florecen los rosales, y toda la Naturaleza se viste con nuevos atavíos; pero suspiramos por una primavera que no termine nunca. O como bellamente dijo el poeta:

*Ici bas, tous les lilas meurent,  
les chants des oiseaux son courts,  
je rêve aux étés qui deument,  
toujours..., toujours...*

«Sobre la tierra, las lilas se marchitan y los cantos de las aves se extinguen; yo sueño en una primavera que dure siempre..., siempre...»

Todos estos sentimientos que hace nacer la esperanza, los perfecciona la acción del Espíritu Santo por el don de ciencia.

Llora entonces el alma sobre los bienes que en otro tiempo formaron el encanto de la vida, como un niño sobre sus juguetes rotos... Pero esas lágrimas son divinamente consoladas; porque, en lugar de esas bagatelas cuya fascinación habían ocultado los verdaderos bienes (4), el don de ciencia nos descubre que Dios es nuestra única suficiencia: *Quien a Dios tiene, nada le falta; ¡sólo Dios basta!*

Así es como nace en nosotros el hambre de Dios. La esperanza se agiganta para deseárselo y preparar así el terreno a la caridad, que crece proporcionalmente, y une y alimenta al alma con Dios.

Pero, entonces, se realizan aquellas palabras: *Qui edunt me, adhuc esuriunt; et qui bibunt me, adhuc sitient.* «Los que me comen tienen más hambre; los que me beben tienen más sed» (5). Crece el hambre y crece la posesión. Y así sucesivamente hasta la eternidad, donde esa hambre tendrá plena saciedad; ¡bienaventurados los que tienen hambre, porque serán saciados! *Beati qui esuriunt... quoniam saturabuntur.*

¿Y qué es todo esto sino la actividad plena de la vida espiritual, y, por consiguiente, su progreso, su crecimiento, su desarrollo?

(4) *Fascinatío nugacitatis obscurat bona*, Sap., IV, 12.

(5) *Eccli., XXIV, 29; Joan., VI, 35.*

## II.—El deseo de cumplir la voluntad de Dios.

La santidad está en el amor. Ahora bien: el amor puede ser *afectivo* o *efectivo*. El afectivo está sujeto a ilusión, sobre todo si es sensible, y más en temperamentos emotivos. El efectivo no engaña, y él es el que demuestra la sinceridad del afectivo.

El afectivo consiste en decirle a Dios: TE AMO, ya sea con palabras, ya sea en el secreto del corazón. El efectivo consiste en *cumplir la voluntad de Dios*.

El alma sigue este proceso: primeramente le dice a Dios: TE AMO. En seguida reflexiona: si lo amo, debo darle gusto, complacerlo, tenerlo contento. Y si para eso debo sacrificarme, tanto mejor.

¿Cómo se le da gusto a Dios? Cumpliendo su voluntad. *El que me ama guarda mis preceptos*, aseguró Él mismo.

Entonces, para probarle mi amor, voy a cumplir su voluntad. Ese es el amor efectivo.

Pero la voluntad de Dios se puede cumplir de distintas maneras: nos podemos someter a ella sólo por el miedo a los castigos, por un temor servil; o bien, con una simple resignación que supone un «a más no poder» y que hace la necesidad virtud; hay, en fin, una manera de cumplir al voluntad de Dios por el solo motivo de complacerlo.

La señal de progreso es el deseo de cumplir la voluntad de Dios de esta última manera; por eso, más que deseo, podemos decir: *amor a la voluntad de Dios*.

Ese amor a la voluntad de Dios debe ser *universal*, es decir, extenderse a todas las manifestaciones de la voluntad divina, no sólo cuando manda, sino también cuando desea y cuando se manifiesta por medio de los acontecimientos.

Debe también ser un amor *exclusivo*, es decir, que no amemos nada fuera de la voluntad de Dios, lo que significa la muerte a nuestra propia voluntad y a nuestros propios deseos.

En resumen: *debemos amar todo lo que Dios quiere, sólo lo que Dios quiere y sólo porque Dios lo quiere*.

De esta manera, la voluntad del hombre se va transformando y como fundiendo en la voluntad de Dios.

En esto consiste fundamentalmente la unión del hombre y de Dios: en la fusión de voluntades; por tanto, aquí está la esencia de la santidad.

\* \* \*

Este es el rasgo común a todos los Santos. No todos han sido mártires, ni grandes penitentes; no todos han guardado la virginidad ni han iluminado al mundo con su doctrina; pero sí todos han amado la voluntad de Dios y la han cumplido hasta el heroísmo.

El amor a la voluntad de Dios, cuando se transforma en una verdadera pasión que absorbe todas las energías del alma, es la señal más segura de que ha llegado a la madurez espiritual. En esto todos los Santos coinciden.

Pero, ¡qué más! El Santo de los Santos, Jesús, de quien la Iglesia asegura que sólo Él merece llamarse Santo: *Tu solus sanctus*... Jesús tiene este rasgo característico: toda la perfección de su vida, tan alta que nadie puede comprenderla, se cifró en el amor a la voluntad de su Padre celestial.

Al entrar al mundo fué su primera palabra: «He aquí que vengo, ¡oh Dios!, a cumplir tu voluntad», *Ecce venio, Deus, ut faciam voluntatem tuam* (6). Y esa voluntad no era nada fácil, puesto que era su Sacrificio. Y la abrazó generosamente; por eso *se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*.

Durante toda su vida, ésa fué su gran preocupación: *Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre* (7), decía a sus discípulos. Su adhesión plenaria a la voluntad divina la expresaba diciendo: «Sea así, Padre mío, porque tal es tu beneplácito divino», *Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te*. Y pudo, sobre todo, decir esta palabra, que es pura esencia de santidad y de la más alta perfección: *Quae placita sunt ei facio semper*, «Siempre hago lo que más agrada a mi Padre» (8).

Y el cumplimiento de esa voluntad no siempre fué una

(6) Ps. XXXIX, 8; Hebr., X, 7-9.

(7) *Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me*, Joan., IV, 34; *Non quero voluntatem meam, sed ejus qui misit me*, Ibid., V, 30; *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus, qui misit me*, Ibid., VI, 38.

(8) Joan., VIII, 29.

satisfacción; a las veces, fué la victoria en la terrible lucha entre la voluntad divina y los legítimos anhelos de la voluntad humana, como cuando agonizó en Gethsemani. Después de una lucha tremenda, exclamó: *Non mea voluntas, sed tua fiat!*, «¡No se haga mi voluntad, sino la tuya!»

Y antes de morir, desde lo alto de la Cruz contempló todo el panorama de su vida para ver si quedaba una tilde siquiera de la voluntad de su Padre que no hubiera cumplido; y viendo que todo está cumplido perfectamente, exclamó: *Cousummatum est!*, «La voluntad de mi Padre está perfectamente cumplida». Y sólo entonces, inclinando la cabeza, entregó su espíritu... (9).

Ante ese ejemplo de Cristo, no es de extrañar que todos los Santos, sobre todo al fin de su vida, no tengan ya muchos deseos, sino uno solo; no tengan muchos afectos, sino uno solo: el deseo, el amor, la pasión por la voluntad de Dios...

## DECIMOTERCERA REGLA

Es necesario que el alma trate de despertar en ella un hambre siempre creciente de pertenecer a Jesús.

**E**N toda espiritualidad, pero de especial manera en la espiritualidad de la Cruz, la entrega total del alma a Dios tiene una importancia incalculable.

En este plan de dirección, la entrega total es el punto central, de tal manera, que las reglas anteriores la preparan, y las siguientes la realizan.

La sustancia del cristianismo y la esencia de la perfección está en la caridad. La caridad es un amor de amistad; por consiguiente, un amor mutuo. Ahora bien: el amor tiene tres actos, o, mejor, tres etapas: *el amor que se ofrece, el amor que se da, el amor que posee*; o bien, *el amor que desea, el amor que se entrega y el amor que se une*.

En la primera etapa, Dios se manifiesta y el alma lo desea. En la segunda, Dios pide y el alma se entrega. Y en la tercera, Dios y el alma mutuamente se poseen y se unen.

Estas tres etapas corresponden, respectivamente, a esta regla y a las dos siguientes. Veamos cada una.

\* \* \*

Como Dios dispone todo con suavidad suma (1) y se acomoda admirablemente al mecanismo de nuestro ser y de nuestra actividad, siempre que quiere de nosotros algo que de suyo cuesta, nos lo facilita, inspirándonos el deseo de hacerlo.

El deseo es el camino que fácilmente nos lleva a la obra, tanto porque hacemos con gusto lo que deseamos, como porque el deseo es como una dilatación del alma que ofrece

(9) Cfr.: L.J. Callens, O. P.: *Le progrès spirituel*.

(1) Sap., VII, 1.

mayor capacidad, un vacío más grande que Dios se apresura a llenar con sus gracias. *Dilata os tuum et implebo illud*, «Ensancha tu alma por el deseo y la colmaré» (2), dice el Señor. El deseo es, pues, como la capacidad del alma: tanto más poseeremos a Dios—aun en esta vida, pero sobre todo en la otra—cuanto más lo hayamos deseado.

Por eso es tan alabado el deseo en la Sagrada Escritura, y aun puede afirmarse que toda la religión antes de Jesucristo se compendia en un gigantesco deseo por la venida del Mesías, del Deseado de las naciones. Pudiérase también afirmar otro tanto de la religión, después de la venida de Jesucristo: toda ella debiera compendiarse en un inmenso deseo, el deseo de la venida mística de Jesús a nuestras almas para llenarlas y poseerlas; el deseo por la última venida de Cristo, esa venida triunfante y gloriosa que consumará los tiempos y sellará la eternidad.

Por otra parte, el amor, que es la esencia del Cristianismo—como dijimos—, y la forma de la perfección, ¿qué otra cosa es sobre la tierra sino un insaciable deseo? En el cielo será posesión, pero en la tierra no puede ser sino una hambre y una sed que no se sacian nunca.

Por eso el amor y el dolor son en la tierra inseparables; son como el anverso y el reverso de una misma realidad; o, como dijo monseñor Gay, *tal vez el dolor no es otra cosa que el nombre del amor sobre la tierra*. Porque *el amor es deseo, y el deseo es dolor*, es martirio, mientras no se sacia; y tanto más torturante y cruel es el martirio, cuanto más insaciable es el deseo. Tal acontece en las cumbres de la santidad: allí el deseo de poseer a Dios es un martirio que hizo morir a la Virgen María, que hizo exclamar a San Pablo: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*, «¡Deseo que se deshaga mi cuerpo para vivir con Cristo!» (3), que hacía que Santa Teresa muriera de no morir.

Por eso tiene tanta importancia el deseo en la vida espiritual; de manera que es como el termómetro, como el criterio para medirla.

Desde luego, si los deseos son pecaminosos, la vida de esa alma es una vida pecadora; si los deseos son mundanos, la vida es mundana; si los deseos son frívolos, la vida es frívola.

Si el alma no desea a Dios ni las cosas divinas, su vida

(2) Ps. LXXX, 11.

(3) Philip., I, 23.

espiritual está moribunda o se ha extinguido, ha muerto; si los deseos son remisos, la vida es tibia; si los deseos son ardientes, la vida es fervorosa; si los deseos son insaciables y torturantes, la vida es perfecta y santa.

¡Cuánto consuela al corazón del sacerdote encontrarse con almas de grandes deseos, de nobles ambiciones, de anhelos insaciables! En esas almas hay madera para hacer Santos, para hacer apóstoles, para incendiar al mundo. Por el contrario, ¡qué desolador es el espectáculo de un alma donde todo deseo se ha apagado, donde toda noble ambición se ha extinguido, donde todo anhelo santo ha muerto! Pobres almas decepcionadas, despechadas más bien, que pretenden convencerse de que la santidad, la perfección, la virtud, no se hizo para ellas! Son almas que ya no vibran, donde todo entusiasmo se ha apagado, donde no hay resorte que tocar para hacer que reaccionen algún día.

\* \* \*

Pero ¿cómo es posible encontrar un alma sin deseo? Convento sin dificultad en que, desengañados de las criaturas, lleguemos algún día a no desear ningún bien de éstos, efímeros y caducos; admito que, conociendo la inconstancia de los afectos humanos, lleguemos algún día a cerrar nuestro corazón a estos afectos egoístas y mezquinos. Pero que un alma que conoce un poco siquiera a Jesús pueda permanecer impasible y no arda en deseos de poseerlo y de amarlo, no lo comprendo...

Con razón la Iglesia, en uno de sus más hermosos himnos (4), canta de Jesús, que es *totus desiderabilis*, «incomparablemente deseable»; deseable bajo todos sus aspectos; deseable como hombre; deseable como Dios; deseable en sus grandezas como en sus debilidades; deseable en la gloria de sus triunfos como en la ignominia de sus dolores; deseable en la omnipotencia de sus milagros como en la amargura de sus lágrimas; deseable en toda la gama opulenta de sus misterios; pequeño en Belén, adolescente en Nazareth, taumaturgo en Galilea, mártir en Gethsemani, víctima en el Calvario, hostia en la Eucaristía...

Deseable en todas las circunstancias en que podamos encontrarnos; porque no hay deseo que brote en el corazón humano que no se vea satisfecho en Jesús.

(4) Himno *Jesu, dulcis memoria!*, en la fiesta del Nombre de Jesús.

¿Estamos tristes y deseamos una gota de alegría que endulce la amargura de nuestras tristezas? Jesús es el Gozo del cielo que se convirtió en Gozo de la tierra. Por eso, para consolar a los Apóstoles por la tristeza de su despedida, les decía: *De nuevo volveré con vosotros, y vuestro corazón se alegrará y vuestro gozo nadie os lo podrá arrebatara. Permaneced en mi amor... para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea pleno* (5).

¿Fatigados por el áspero camino de la vida busca nuestro corazón un descanso? ¿Dónde podremos encontrarlo cumplido, sino, como el discípulo amado, en el regazo de Jesús? Por eso Él nos invita a seguirlo y a imitarlo, para que encuentren descanso nuestras almas: *Et invenietis requiem animabus vestris* (6). Por eso, abriendo sus brazos y su Corazón, nos invita a todos: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos*, «¡Venid a Mí todos los fatigados de trabajar y de sufrir, y Yo seré vuestro descanso y consuelo!» (7).

¿Sentimos la necesidad de una paz estable y duradera que calme nuestras inquietudes y apacigüe nuestras turbaciones? Sólo en Jesús podemos encontrarla, porque sólo Él ha podido decir con verdad: *Mi paz os doy, mi paz os dejo. No la paz del mundo, que es falacia y mentira, sino la mía, la que pacifica las almas en el tiempo y en la eternidad* (8); la paz que, según el Apóstol, *supera a toda dulzura y hace vibrar de júbilo nuestros corazones* (9). Más aún: así como Jesús es el Gozo de los cielos, es también la Paz de la tierra: *Ipse est pax nostra* (10); porque Él reconcilió al cielo con la tierra, a los hombres con Dios, y estableció en nuestras almas su reinado, que es *Gozo y Paz en el Espíritu Santo* (11).

¿Pasamos por la suprema prueba de la vida, la soledad del corazón, porque no tenemos a quien amar ni quien nos ame, y nos sentimos solos en medio del egoísmo de los hombres? Para satisfacer esa necesidad, Jesús se quedó en medio de nosotros, para ser nuestro compañero fidelísimo, el «que cuando todos nos abandonen no nos abandonará

(5) Joan., XVI, 22; XV, 11.

(6) Math., XI, 29.

(7) Math., XI, 28.

(8) Joan., XIV, 27.

(9) Philip., IV, 7; Col., III, 15.

(10) Ephes., II, 14.

(11) Rom., XIV, 17.

jamás: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*», «Yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación de los tiempos» (12).

Si nuestra inteligencia busca la verdad, ¿dónde encontrarla, sino en Jesús, que es la luz del mundo—*lux mundi* (13)—; más aún: que es la misma Verdad—*ego sum veritas* (14)? Y ¿a quién podremos ir, si sólo Él no engaña, si sólo Él tiene palabras de vida eterna? (15). Las palabras de los hombres son palabras engañosas y muertas; las de Dios, cuando sin ruido de voces se comunica a las almas, *a vida eterna saben* (16).

Cuando la salud se acaba y con los años las fuerzas se van, y sentimos que la vida se nos escapa, y se abre a nuestros pies el frío y la soledad de una tumba, ¡cómo se reavivan en el alma los anhelos de inmortalidad, de una vida que no se acabe, que no se desmorone, que no muera! Jesús ha dicho: *Ego sum vita*, «Yo soy la vida» (17). *Yo vine al mundo para que las almas tuvieran vida, y una vida abundosa y desbordante* (18); *Ego sum panis vitae*, «Yo soy el pan de la vida» (19); la Eucaristía siembra en el surco de nuestras almas un germen de inmortalidad. Por eso, *el que come de este pan vivirá eternamente* (20). Más aún: Jesús lo ha afirmado: *El que cree en Mí, aunque esté muerto vivirá* (21).

Si tenemos alma de artista y suspiramos por una hermosura que no se aje ni se marchite, por una hermosura ideal y absoluta, ¿dónde la encontraremos, sino en Aquel que con toda verdad se ha llamado *el más hermoso de los hijos de los hombres?* (22).

Pero si, sobre todo, nuestra alma desea encontrar un amigo que satisfaga esa imperiosa e irresistible necesidad del corazón humano, pero un amigo fiel que nunca nos traicione, ¿dónde encontrarlo sino en Jesús, a quien la

(12) Math., XXVIII, 20.

(13) Joan., VIII, 12.

(14) Joan., XIV, 6.

(15) Joan., VI, 69.

(16) San Juan de la Cruz

(17) Joan., XIV, 6.

(18) Joan., X, 10.

(19) Joan., VI, 35.

(20) Joan., VI, 52.

(21) Joan., XI, 25.

(22) Ps. XLIV, 3.

Escritura, con toda verdad, llama *fidelis et verax*, «fiel y veraz» (23).

No hay, pues, una sola necesidad del corazón humano que no se encuentre plenamente satisfecha en Jesús. Verdaderamente, es *totus desiderabilis*. ¿Cómo puede haber un alma que no lo desee?

\* \* \*

Pero veamos qué cosa es desear a Jesús.

Es desear, desde luego, el cielo, porque el cielo es la plena posesión de Jesús.

Desgraciadamente, no deseamos bastante el cielo. Esa es la razón por la que nos apegamos tanto a los bienes de este mundo.

No era así en los primeros siglos del Cristianismo: los cristianos vivían deseando la venida de Jesús. Por eso se saludaban con una palabra hebrea: *Maranatha*, que significa «Ven, Señor.» Tenían como la obsesión de que la vida era corta, de que pronto vendría el día de la libertad, en el cual el alma, desatándose de las ligaduras de este cuerpo mortal, iría a poseer plenamente a nuestro Señor.

Y se explica este deseo obsesionante, porque los primeros siglos del Cristianismo estaban todavía perfumados con la presencia mortal de Jesús en medio del mundo. ¿Quién podía haber vivido con Jesús sin amarlo; por consiguiente, sin desearlo?

Sus Apóstoles lo amaban tanto, que, cuando les anunció en el sermón de la última Cena su despedida, todos se sentían agobiados de tristeza. «¿Por qué estáis tristes?, les decía; ¿por qué se turba vuestro corazón? Tened confianza en Dios y tened confianza en Mí.» *Modicum et non videbitis me*, «Es verdad que dentro de poco tiempo ya no me veréis»; pero *modicum et videbitis me*, «pasará otro poco de tiempo y me volveréis a ver» (24).

Y esto era lo que consolaba a los primeros cristianos: saber que la vida presente se expresaba con esta palabra: *modicum*, «un poco de tiempo».

Por eso, cuando Jesús subió a los cielos el día de la Ascensión, no podían los discípulos apartar sus ojos de aquel lugar donde el Maestro se había ocultado (25). ¿Có-

(23) *Apoc.*, XIX, 11.

(24) *Joan.*, XVI, 16.

(25) *Act.*, I, 10-11.

mo ha de ser posible que no lo volvamos a ver? Pero recordaron las palabras del Maestro: *Modicum et videbitis me*, «pasará un poco tiempo y me volveréis a ver»..., y tuvieron valor para arrancarse de aquel lugar y volver a la lucha y al trabajo, a sufrir la persecución y el martirio.

Si nosotros amáramos a Jesús, deseáramos el día de nuestra muerte, como el día en que habrá de terminar el destierro y en que volveremos a ver a quien tanto hemos amado: *modicum et videbitis me!* Si deseáramos más el cielo, nos apegaríamos menos a la tierra.

\* \* \*

Pero no solamente desear a Jesús es desear el cielo. Es desear que crezca en nosotros la gracia, porque la gracia no es más que la vida de Jesús en nosotros y el germen y la semilla de la gloria, de la bienaventuranza, del cielo.

La gracia tiene su fuente en el Corazón mismo de Cristo. De allí, como de una fuente henchida, se desborda hacia nosotros. Y esa gracia nos va invadiendo poco a poco, transformándonos grado por grado, hasta divinizarlos plenamente.

La santidad no es otra cosa que la perfecta divinización de un alma. Cuando estemos impregnados, cuando todo nuestro corazón esté henchido con la gracia de Cristo, entonces seremos Santos; entonces podremos decir, como San Pablo, que *vivimos, pero no nosotros, sino Cristo en nosotros* (26).

\* \* \*

Desear a Jesús es desear todos los medios que son a propósito para desarrollar esta vida de la gracia, esta vida de Cristo en nosotros.

¿Y cuáles son esos medios? Hay uno que los comprendía todos: LA CRUZ, la Cruz en todas sus formas. Jesús vino a nosotros por el camino de la Cruz y no podemos ir a Él sino por el mismo camino; no por la gloria, sino por la humillación; no por la comodidad, sino por el renunciamiento; no por el egoísmo, sino por la abnegación; no por el placer, sino por la mortificación. En una palabra, por la muerte de nosotros mismos.

(26) *Gal.*, II, 20.

Por eso Jesús deseaba tanto su pasión. ¿No dijo: *Tengo que ser bautizado con un bautismo de sangre, y ¿cómo se atormenta mi alma por que llegue ese día!* (27)? Deseaba sufrir como medio para conquistar nuestras almas y unirse a ellas.

De la misma manera debemos desear sufrir para unirnos con Cristo; no hay otro camino para lograrlo.

Pero ¡cuántos de nosotros sufrimos el escándalo de la Cruz, como San Pedro, cuando nuestro Señor les decía a sus Apóstoles lo que tenía que sufrir: *Absit, Domine!*, ¡Que eso no te acontezca por ningún motivo, Señor!» (28), le dijo San Pedro (29).

Es muy hermosa la Cruz cuando la considera en teoría; pero el día en que se nos presenta, ¡qué pocos la saben recibir como deben!

De manera que el deseo de Jesús no debe ser teórico, no debe ser idealista; debemos convertirlo, como decía, en ese triple deseo: el deseo del cielo, de la plena posesión de Dios; el deseo de la posesión de Dios en la tierra por medio de la gracia, que debe desarrollarse en nosotros cada día más y más; y el deseo de los medios que son indispensables para que la gracia crezca y se desarrolle, es decir, la Cruz.

«Bienaventurados los que tienen hambre y sed de Jesús, porque serán saciados», con hartura divina... (30).

(27) Luc., XII, 50.

(28) Math., XVI, 22.

(29) Cfr. Brou: *Au puits de Jacob*, pp. 34-42.

(30) Math., V, 6.

## DECIMOCUARTA REGLA

Llegada el alma a este punto culminante, hará con toda formalidad su «entrega» a Dios.

**L**a *entrega total* es un acto por el cual el alma, libremente y dándose perfecta cuenta de lo que hace, se ofrece a Dios para que en ella se cumpla plenamente su voluntad.

Pero esta entrega, que fundamentalmente consiste en un acto, engendra un estado, una disposición habitual, por el cual el alma permanece de una manera constante ofrecida y entregada a Dios.

Un ejemplo lo tenemos en la profesión religiosa: es también un acto por el cual se emiten los votos religiosos, pero que establece al alma en un estado permanente y definitivo.

Y, en realidad, la profesión religiosa no es sino una clase, una especie de *entrega total*.

La *entrega total* y el *Sacrificio* tienen entre sí íntimas relaciones. Porque el *Sacrificio* está constituido esencialmente por dos actos: uno divino, otro humano. El humano consiste en que el alma víctima se ofrezca a Dios, se entregue a su voluntad divina, para ser inmolada—este es el *Ofertorio*. El acto divino consiste en que Dios acepte la víctima y de esta manera la consagre—esta es la *Consagración*.

Para mejor comprender esto, consideremos que el contrato de donación se perfecciona cuando se juntan estos dos actos: el de ofrecer el don, por parte del donante, y el de aceptarlo, por parte del que lo recibe. Desde ese momento el don es cosa suya y le pertenece de pleno derecho.

Lo mismo pasa en el *Sacrificio*: es como un contrato solemne de donación entre Dios y el alma. El alma ofrece

y entrega su don, que es ella misma; Dios lo acepta, y desde ese momento el alma ya no se pertenece: pasa a ser de Dios, queda consagrada a Dios, pues se llama consagrada a todo lo que se dedica al servicio divino.

Por eso en la espiritualidad de la Cruz—que tiene como centro el Sacrificio—tiene tanta importancia la *entrega total*. El Sacrificio es una solemne donación a Dios, y en esa donación la parte que corresponde al alma es ofrecerse, es entregarse, y no a medias, no con limitaciones, sino como Dios lo merece, totalmente y sin restricciones.

\* \* \*

Y el estado que engendra esa donación no es otra cosa que *la cadena de amor*.

La cadena de amor está formada por almas que trabajan por vivir ofrecidas y entregadas a la voluntad de Dios, esto es, inmoladas y sacrificadas; pero no solas—solas, su oblación no valdría nada—, sino en unión con el Verbo (1).

Dos ejemplos supremos de esta *entrega total*, como acto y como estado, de esta disposición habitual que hemos llamado cadena de amor, los tenemos en Jesucristo y en la Santísima Virgen.

El primer acto del Verbo al encarnarse, el primer acto de Jesucristo, por consiguiente, fué entregarse plenamente, totalmente, a la voluntad de su Padre, que quería de Él toda una vida de sacrificio y de inmolación. Por eso dice San Pablo que al entrar en el mundo dijo Jesús: «He aquí que vengo para hacer tu voluntad», *Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam* (2).

Y la Santísima Virgen empezó también su misión de Corredentora del género humano, Medianera de todas las gracias y Madre de Dios y de los hombres, ofreciéndose sin restricción alguna a la voluntad de Dios: «He aquí la esclava del Señor; cúmplase en Mí su voluntad» (3).

(1) Una descripción más completa de la cadena de amor sería ésta: «Un sacerdocio místico de almas víctimas, que viven en un estado de constante oblación, en unión del Verbo encarnado, para complacer al Padre y alcanzar el reinado del Espíritu Santo en las almas, principalmente en las de los sacerdotes.» La explicación de cada uno de estos elementos me llevaría lejos del objeto de este capítulo.

(2) Hebr., X, 5.

(3) Luc., I, 38.

Y lo mismo podríamos comprobar en la vida de todos los Santos, si nos fuera dado conocer las relaciones de sus almas con Dios.

\* \* \*

Más aún: pudiéramos asegurar que cada nueva etapa, cada nueva ascensión en la vida espiritual, sobre todo a partir de la vía iluminativa, está marcada por una *entrega total*.

Y la razón es manifiesta: Dios se ha impuesto a Sí mismo esta ley en la economía de nuestra justificación: *no realizar en el alma ninguna de sus operaciones íntimas sin antes pedir a ésta su consentimiento*. Porque estas operaciones misteriosas o son o requieren un verdadero sacrificio. Y Dios es tan respetuoso de la libertad de las almas —y el sacrificio debe ser tan libre y voluntario—, que nunca sacrifica Él a un alma sin que ésta libremente se ofrezca al sacrificio.

Así, el Divino Padre no sacrificó a su Hijo, Jesucristo, sino porque éste se ofreció voluntariamente, como lo había predicho Isaías: *Oblatus est quia ipse voluit* (4); y como lo afirmó el mismo Cristo cuando dijo: *Por eso me ama el Padre, porque he ofrecido mi vida... Nadie me la arrebató, sino Yo mismo la ofrezco y tengo poder para ofrecerla y poder para volverla a tomar* (5).

De la misma manera, cuando Dios quiso que la Santísima Virgen cooperara a la obra de la Redención, sacrificándose en unión con su Hijo, le envió un Arcángel para pedirle su consentimiento; y la obra de la Redención no se realizó sino cuando aceptó María con su *Ecce!... Fiat!...*

Como estamos comentando la espiritualidad de la Cruz y nadie la ha vivido como el alma que Dios escogió para fundar estas obras—la señora Concepción Cabrera de Armida—, es oportuno decir aquí que las principales etapas en la vida espiritual de esta alma escogida están precisamente señaladas por una *entrega total*, especialmente la que hizo el 23 de enero de 1884, y la que hizo en la misma fecha, diez años después, el 23 de enero de 1894, y que fué el principio de gracias muy íntimas de unión con Dios.

Pero ¿cómo sabe el alma si Dios le pide un sacrificio es-

(4) Isai., LIII, 7.

(5) Joan., X, 17-18.

pecial para poder aceptarlo de antemano? Precisamente porque no cabe el sacrificio especial que Dios le pide, nuestro Señor inspira al alma una *entrega total*, puesto que, siendo total, incluye todo lo que Dios pueda pedirle.

\* \* \*

Pero para que la *entrega total* sea eficaz y no consista sólo en palabras, para que tenga la formalidad y la seriedad debidas, debe ser precedida de una *abnegación total*.

Y la razón es clara, porque no podemos dar sin perder la propiedad del don que ofrecemos, sin renunciar a él. Y como aquí lo que el alma da es ella misma—ella misma es la que se ofrece, la que se entrega, la que se da—, es claro que no pueda hacerlo sin desapropiarse, sin renunciarse.

Si bien se considera, la entrega total y la abnegación total no son dos cosas distintas, sino una misma realidad con dos aspectos, uno negativo y otro positivo. El positivo es la entrega, el negativo es la abnegación, pues no podemos darnos sino *desapropiándonos*.

Esta renuncia debe ser *total*, pues es evidente que de otra manera tampoco podría ser total la entrega.

Y si bien se miran las cosas, el renunciamiento, la abnegación, tienen por su misma naturaleza esta condición: *la de ser total*.

En efecto, la abnegación, o sea la negación de nosotros mismos, la negación a todas nuestras inclinaciones desordenadas, tiene algo de absoluto; no se puede negar una cosa a medias: o es o no es.

Por otra parte, la abnegación se compara con la muerte, es una muerte espiritual, y la muerte no admite términos medios; nadie puede estar al mismo tiempo muerto y vivo, o en parte muerto y en parte vivo. La abnegación, por tanto, para ser verdadera tiene que ser total.

\* \* \*

Hay una razón más para que la entrega total exija este total renunciamiento. Un ánfora no puede estar totalmente llena de un perfume, sino a condición de que esté totalmente vacía de cualquier otra cosa. De la misma manera, Dios no puede llenar a un alma totalmente si no está completamente vacía.

Ahora bien: la razón de la *entrega total* no es, en último término, ni puede ser, sino la condición para la plena unión con Dios; pero Dios no puede llenar un alma, sino cuando por el renunciamiento pleno se queda completamente vacía.

Además, para que el alma se una a Dios, necesita elevarse, rompiendo todas las ataduras que la retienen sobre la tierra; una sola de ellas, por insignificante que fuese, la retendría atada. Para el hecho de no poder volar libremente un ave, lo mismo da que esté envuelta en una malla de acero o atada solamente por un hilo de seda.

Ahora bien: el renunciamiento es el que rompe las ataduras del alma y le permite elevarse hasta Dios; si no las corta todas, es decir, si su renunciamiento no es total, el alma seguirá atada.

También tiene que ser la abnegación definitiva, perpetua, para siempre. La razón es clara: cuando entregamos una cosa solamente por un tiempo determinado, no podemos decir que la damos, sino que la prestamos. Ahora bien: la *entrega total* es una donación perfecta—como vimos—, luego no puede ser a plazo; antes bien, debe ser algo definitivo, perpetuo, para siempre. Y este mismo carácter debe tener la abnegación, la desapropiación, puesto que nos damos en la medida en que dejamos de pertenecernos.

\* \* \*

Precisamente por eso es tan difícil, tan laboriosa, una verdadera *entrega total*. Fácilmente pueden las almas ilusionarse y creer que la hicieron en verdad, cuando en un momento de entusiasmo pasajero pronunciaron la fórmula que la expresa.

Mientras no haya abnegación total, la *entrega total* es una ilusión. Al contrario, si nos hemos renunciado totalmente a nosotros mismos, nuestra *entrega total* es sincera y efectiva.

\* \* \*

En la *entrega total* se ejercitan todas las virtudes.

La Templanza reprime todas las inclinaciones desordenadas de nuestra sensibilidad, que harían imposible nuestra entrega a Dios.

La Fortaleza nos da la energía necesaria y la constan-

cia perseverante para renunciarnos totalmente y para siempre.

La Prudencia modera los excesos en el renunciamiento y guía al alma para que esa desapropiación se haga con la discreción debida.

La Justicia se ejercita, porque no hay mayor justicia que devolverle a Dios lo que es suyo, ya que es Dueño y Soberano de todo lo que somos y valemos.

Pero, sobre todo, en la *entrega total* se ponen en actividad las virtudes teologales:

La Fe nos hace ver el derecho que Dios tiene para sacrificarnos por Él, y las incomparables ventajas espirituales que de ese sacrificio nos resultan.

La Esperanza, que ya se ha ejercitado en el deseo de pertenecerle a Dios, nos anima ahora a entregarnos a Él, sabiendo que en nuestra donación a Dios está el secreto de nuestra felicidad verdadera.

La *entrega total*, por encima de todo, es el acto específico y supremo de la Caridad y del Amor. El acto inicial del amor es el deseo de poseer a Dios; por eso dice la *Imitación*: «No desearías amarme si no me amaras ya.» Pero el verdadero amor no sólo desea darse, sino que consiste propiamente en dar lo que tenemos, y, sobre todo, en darnos a nosotros mismos. Amar es dar, y, sobre todo, darse. El supremo amor de la tierra es el que lleva a cabo la donación absoluta a Dios de nosotros mismos, es decir, la *entrega total*.

Una vez más, nos encontramos con la esencia del espíritu de la Cruz: AMOR y DOLOR. Porque eso es la *entrega total*: es dolor, porque la entrega total es un sacrificio; es amor, porque es una donación. El dolor es la esencia de la *entrega total*; el amor es su causa y su fin; el alma se entrega porque ama y se entrega para consumir su amor en la unión.

\* \* \*

Precisamente porque es algo tan importante la *entrega total*, no es ni con mucho exclusiva de la espiritualidad de la Cruz; en toda espiritualidad católica la encontramos, ya sea bajo otro nombre, ya con variantes y modalidades diversas; pero en el fondo la realidad es la misma.

En la espiritualidad ignaciana—contenida, sobre todo, en el libro áureo de los *Ejercicios Espirituales*—encontra-

mos desde su primera página *el principio y fundamento*, del cual se saca como fruto y consecuencia lógica *la indiferencia* respecto de todas las criaturas. Y ¿qué es esta *indiferencia* sino un desprendimiento y abnegación total? Y esta abnegación no es sino el aspecto negativo de esa realidad que hemos llamado *entrega total*, como ya vimos.

Por eso los comentaristas de los *Ejercicios* de San Ignacio enseñan que esta diferencia no es apática, pasiva o quietista, sino eminentemente activa y operativa, que desata el alma de las criaturas para que pueda volar a Dios, entregarse y unirse a Él (6).

Y en la última página encontramos la *Contemplación para alcanzar amor*, suma y remate de todos los *Ejercicios* y compendio de toda la perfección cristiana (7). Y esta contemplación concluye con una verdadera *entrega total*, expresada en esta hermosísima y tradicional fórmula: *Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, mi voluntad, todo mi haber y poseer. A vos, Señor, lo torno; todo es vuestro: disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta.*

\* \* \*

Otra de las más célebres espiritualidades en la Iglesia es la llamada de la escuela francesa, o beruliana, o sulpiciano, adoptada por las familias religiosas del cardenal de Bérulle (*Oratorianos*), del Padre Ollier (*Sulpicianos*), de San Juan Eudes (*Eudistas y RR. del Buen Pastor*), de San Vicente de Paúl (*Paulinos y Hermanas de la Caridad*), de San Luis Grignon de Montfort (*Compañía de María e Hijas de la Sabiduría*), del Venerable Libermann, etc.; doctrina que ha tenido gran influjo en la formación espiritual de una buena parte del clero en los Seminarios (8), y que fué adoptada por hombres como Bossuet, Thomassin, Mgr. Gay, Faber, etc.

En esta espiritualidad, lo primero que se considera es el deber primordial que tiene todo hombre, no sólo como cristiano, sino como simple criatura de Dios: es el deber

(6) Cfr. Oraa: *Ejercicios espirituales*, p. 67.

(7) Le Gaudier: *De perfectione vitae spiritualis*, part. 6.<sup>a</sup>, c. 31, p. 2.

(8) Sabido es que los sulpicianos, paulinos y eudistas dirigen una buena parte de los Seminarios del mundo.

de la adoración. Pero Jesucristo trajo precisamente al mundo esta misión, íntimamente unida a la de su sacerdocio. La de suscitar verdaderos adoradores que adorazan al Padre en espíritu y en verdad (9), es decir, en unión con el Verbo—la Verdad eterna—, y bajo la moción del Espíritu Santo—el Espíritu del Padre y del Hijo.

El Verbo encarnado tiene, pues, como función propia el ser el Mediador de redención y de adoración, por su sacrificio. Y desde ese momento, no es posible cumplir con el gran deber de la Adoración; no podemos llegar a ser perfectos adoradores sino participando de los estados del Mediador divino y del Adorador perfecto, uniéndonos y transformándonos en Cristo, a fin de pensar, de querer y de obrar con él, para la gloria del Padre (10).

Ahora bien: esta unión con Cristo se realiza en esta espiritualidad por medio de la abnegación y la adherencia; la abnegación de nosotros mismos y la adherencia a Jesucristo; en otros términos, por la desaprobación de nosotros mismos y la comunión a los estados del Verbo encarnado.

El Padre Ollier sintetiza muy bien los caracteres del alma que no se ha desapropiado y de la que ha renunciado a sí misma. El alma no desapropiada es egoísta, reconcentrada y llena de sí misma; se confía y se apoya en sí misma, se ocupa siempre de sí misma, se estima y quiere ser estimada de los demás; por eso mismo vive siempre agitada, turbada, inquieta, triste, de mal humor, y fácilmente se hiere con la menor palabra y la menor desatención.

Por el contrario, el alma que ha renunciado a sí misma sale de sí misma, está vacía de sí misma, desconfía de sus propias fuerzas y se apoya en Jesucristo; se olvida de sí misma, se desprecia y se oculta; es siempre ecuaníme, vive en paz y no se irrita de nada, y sufre todo sin que su corazón se altere.

¿Quién no ve en todo esto la abnegación total de que hablamos al principio?

La adherencia a Jesucristo, o comunión a los estados del Verbo encarnado, no es otra cosa que el elemento positivo de la entrega total. Consiste, desde luego, en la *rati-ficación gozosa* del estado sobrenatural en que de hecho

(9) Joan., IV, 23.

(10) Cfr. *L'Esprit de l'École Française de Spiritualité*, por Jean Cantier.

nos encontramos, es decir, de todo lo que Dios ha dispuesto para nosotros, de todo lo que Cristo ha hecho en nosotros.

En segundo lugar, exige que entremos en el espíritu de cada uno de los misterios de Cristo que, si bien han pasado en cuanto a las circunstancias del tiempo, son presentes y perpetuas en cuanto a su virtud, en cuanto al amor con el cual Jesucristo los realizó, en cuanto a las disposiciones que en ellos tuvo y sigue teniendo el Corazón divino.

Ahora bien: esta comunión a la vida de Cristo, como su mismo nombre lo indica—comunión, unión mutua—, requiere una mutua donación. «Se llama comunión—dice el Padre Ollier—, porque el alma se da a Dios para entrar en participación de sus dones (11). El alma, por otra parte, no se desapropia, sino para pertenecerle a Jesucristo; y de esta manera tenemos aquí, bajo una forma especial, la entrega total en la espiritualidad beruliana.

Además, la célebre verdadera devoción a María, según Grignon de Montfort; no es otra cosa que una entrega total, una consagración de todo lo que somos y tenemos a la Sabiduría encarnada por medio de María.

La espiritualidad franciscana es, quizá, la que más se ha popularizado entre los fieles, gracias a la Tercera Orden, tan extendida en el mundo.

En esta espiritualidad encontramos dos rasgos fundamentales: la pobreza y el amor seráfico.

La pobreza—que aquí se hace efectiva por la privación de los bienes materiales, hasta donde es posible y prudente—es, sin embargo, y ante todo, una pobreza afectiva y un desprendimiento total de todas las criaturas.

Pero este desprendimiento de todo lo creado no es sino una condición necesaria para que Dios sea nuestro único tesoro, nuestra única riqueza, nuestro único amor. De ahí la célebre exclamación de San Francisco de Asís: «¡Dios mío y todas las cosas!» Como si se quisiera decir: «Para mí nada cuenta, sino Dios: Dios es todo; todas las cosas son NADA.» Es la traducción de aquellas palabras con que el Apóstol describe el estado felicísimo de todo el universo cuando se clausuren los tiempos: *Deus omnia in omnibus*, «Dios será todo en todas las cosas» (12).

(11) Ollier: *Catechisme chrétien*, part. II, c. VIII.

(12) I Cor., XV, 28.

¿No vemos aquí los dos aspectos, el negativo y el positivo, de la entrega total, a la pobreza que nos desprende de todo para entregarnos al amor de Cristo?

\* \* \*

Y así pudiéramos seguir discurriendo por las demás espiritualidades católicas, y de esta manera comprobaríamos plenamente que la *entrega total*, en una forma o en otra, es un elemento esencial en la espiritualidad cristiana.

En la espiritualidad de la Cruz, el carácter propio de esta *entrega total* está en que, ante todo y sobre todo, es un SACRIFICIO. Su causa eficiente y final es el *amor*; su esencia, el *dolor*; su condición, la *pureza*.

La pureza es la condición necesaria de este sacrificio, tanto porque la víctima no puede ser aceptada si no es pura, como porque este sacrificio debe unirse al de Jesucristo, y ningún alma puede unirse a Él sino en la medida en que se purifica.

En realidad, la pureza, en su aspecto negativo, no se distingue de la abnegación total.

He ahí, pues, repito, los tres caracteres de la *entrega total*, según la espiritualidad de la Cruz: AMOR, DOLOR y PUREZA.

## DECIMOQUINTA REGLA

Después, el alma se aplicará a hacer práctica esa entrega, consagrándole a nuestro Señor sus pensamientos, sus palabras, sus obras, etc.

**P**or la *entrega total* nos damos a Dios en principio y por derecho. Pero aunque esto, cuando lo hacemos sinceramente y con toda nuestra voluntad, ya es mucho, porque es el principio, fundamento y causa de todo lo demás, no basta, sin embargo. Hay que hacer *efectiva* esa entrega: lo que dimos en principio hay que darlo en detalle; lo que entregamos por derecho hay que entregarlo de hecho; lo que es ya de Dios por un acto de nuestra voluntad, que lo sea prácticamente por la actividad de todas nuestras potencias y sentidos.

Esto es lo que pide la 15.ª regla, que vamos ahora a explicar.

Por ser Dios nuestro Creador, tiene el derecho más absoluto sobre nosotros; por ser nosotros sus criaturas, le pertenecemos de la manera más plena y total.

Pero como Dios quiso que el hombre fuera un ser libre, dueño de sus determinaciones, nada más conveniente, y debido que éste, por la libre determinación de su voluntad, se entregue y se dé a Dios por este nuevo título.

Desgraciadamente, el pecado—el pecado original, primero; los pecados personales, después—vino a retractar y a anular esta donación.

Jesucristo, por el misterio de la Redención, nos devolvió la posibilidad de volvernos a entregar a Dios, por esta entrega libre y amorosa, fruto de la caridad.

Estas breves consideraciones explican cómo siendo ya de Dios por la creación, podemos, sin embargo, volvernos a dar a Dios por la caridad, esto es, por una donación libre y amorosa.

La fórmula del amor: *Yo TE AMO, Dios mío*, significa

no solamente yo Te estimo sobre todas las cosas, yo Te prefiero a todo, yo quiero para Ti todo bien, sino principalmente *yo me entrego a Ti*; yo me doy a Ti, con todo lo que soy, con todo lo que hago, con todo lo que tengo, con todo lo que valgo.

Por consiguiente, la manera práctica de hacer efectiva esta entrega consiste en consagrar a Dios nuestra actividad. Así como una madre que manifiesta el amor que le tiene a su hijo, no sólo con caricias y palabras de afecto, sino consagrándose a su servicio, derrochando en favor de su hijo su tiempo, sus fuerzas, su salud, su vida.

¡SERVIR A DIOS!...

*Servirle*, poniendo a su disposición todo nuestro tiempo, todas nuestras energías, todas nuestras dotes, nuestra salud y nuestra misma vida.

*Servirle* con un servicio que no excluya un solo pensamiento, una sola palabra, una sola acción, ni del orden natural ni del sobrenatural.

*Servirle* con un servicio que cumpla plenamente su voluntad, que satisfaga todos sus deseos, que acepte todas sus disposiciones, que complazca todos sus beneplácitos.

La práctica de la *entrega total* consiste, pues, en consagrarnos al servicio de Dios, al cumplimiento total de la Voluntad divina. Aun tratándose de los hombres, les servimos en la medida en que les damos gusto, y les damos gusto haciendo lo que ellos quieren, haciendo su voluntad y sacrificando la nuestra.

\* \* \*

Ahora bien: la Voluntad divina se manifiesta de múltiples maneras, que podemos reducir a tres: la *Voluntad que manda*, la *Voluntad que dispone*, la *Voluntad que desea*.

1.º La *Voluntad que manda*. Dios la manifiesta haciendo uso de su soberanía, de su autoridad, ya sea inmediatamente—como en el Decálogo—, ya sea por medio de sus representantes—como los preceptos de la Iglesia—, y ordena tal cosa o prohíbe tal otra. No sujetarse a esta Voluntad, desobedecerla, es cometer un pecado, grave o leve, según la importancia del precepto.

2.º La *Voluntad que dispone*. Dios la manifiesta por medio de los acontecimientos, prósperos o adversos, ya vengan de las criaturas irracionales, ya tengan por causa inmediata la voluntad libre de los hombres; pues, en todo

caso, no podrían tener lugar sin la Voluntad, por lo menos permisiva, de Dios. Sabemos bien que nada pasa en el universo, ni el acontecimiento más trascendental—como la caída de los grandes Imperios—, ni el más insignificante—como la caída de uno de nuestros cabellos—, sin que intervenga la Voluntad de Dios, disponiéndolo o permitiéndolo a lo menos.

3.º *Voluntad que desea, o de beneplácito*. Por último, puede Dios manifestar su voluntad, no ya ordenando un mandato o disponiendo un acontecimiento, sino simplemente dando a conocer un deseo, un beneplácito. No satisfacer estos deseos divinos no es de suyo pecado, sino imperfección. A esta Voluntad de beneplácito pertenece, desde luego, la vocación sacerdotal o religiosa; en segundo lugar, las inspiraciones del Espíritu Santo y todas las mociones de la gracia que nos inclinan a la práctica de las virtudes.

\* \* \*

He aquí también los tres grados por los cuales el alma se entrega a la Voluntad divina.

El primero consiste en aplicarnos a cumplir cada vez mejor la Voluntad preceptiva de Dios, obedeciendo los mandamientos divinos, acatando los preceptos eclesiásticos, sujetándonos a las órdenes de nuestros legítimos superiores y cumpliendo las obligaciones de nuestro estado.

Esta es la base sólida, insustituible, necesaria, de todo edificio espiritual; sin ella, edificaríamos sobre arena.

Esta es la primera purificación del alma—correspondiente a la vía purgativa—, purificación del pecado, no sólo del grave, como es de suponerse, sino del pecado venial habitual, que tan contrario es a la vida espiritual fervorosa, y aun del pecado venial de fragilidad, ocasional, pero deliberado. Y por este camino, Dios quiera llegar a concedernos la gracia de evitar aun los pecados veniales semi-deliberados, miseria que suele agobiar aun a las almas muy avanzadas en los caminos de la perfección.

El segundo grado consiste en dedicarnos a aceptar, cada vez con mejores disposiciones, la Voluntad de Dios, manifestada por los acontecimientos, sobre todo cuando contrarian nuestros planes, cuando nos humillan, cuando nos hieren, como la pobreza, la enfermedad, el fracaso, el

des crédito, la orfandad, la soledad del corazón, la sequedad y aridez, etc.

La primera etapa en esta aceptación es la resignación, que aconseja el más elemental sentido cristiano. Si la Voluntad de Dios de todas maneras ha de cumplirse, ¿qué ganamos con rebelarnos contra ella? Sólo conseguiremos perder la paz y exacerbar nuestras penas. Es inútil y nocivo «dar coces contra el aguijón», *durum est tibi contra stimulum calcitrare* (1).

Pero la resignación es demasiado poco para un alma que trata de entregarse a Dios plenamente; debe subir más arriba y tratar de llegar hasta la aceptación jubilosa de la Voluntad divina, sabiendo—como la fe nos lo enseña—que nada dispone ni permite Dios que no sea para nuestro mayor bien; porque no es un amo que castiga, sino un Padre que ama, y porque nos ama, nos cura, nos purifica, nos labra y esculpe y perfecciona con el cincel del dolor.

Pero hay que ir más allá; no sólo la resignación, no sólo la aceptación jubilosa, sino que debemos llegar a la completa conformidad de nuestra voluntad con la Voluntad de Dios; más aún, al ABANDONO a esa misma Voluntad santísima.

Mas como el abandono corresponde a la Voluntad divina en todas sus formas y manifestaciones, conviene mejor al tercer grado, de que hablaremos en seguida.

\* \* \*

El tercero y último grado consiste en trabajar, no sólo en obedecer a la Voluntad que manda y en aceptar la Voluntad que dispone los acontecimientos, sino en llegar hasta la aquiescencia perfecta a todo beneplácito divino, a todos sus deseos, que no pueden menos que ser santos y santificadores.

Obedecer a la Voluntad que manda y someternos a la Voluntad que dispone, es la obra de la Justicia. Pero conformarnos a la Voluntad divina hasta en sus mínimos deseos; abandonarnos a la Voluntad de Dios en todas sus manifestaciones; no querer sino lo que Él quiere; no desear sino lo que Él desea; no amar sino lo que Él ama; morir a toda voluntad propia para no vivir sino de la Voluntad divina, ésta es la obra suprema del Amor.

«El acto dulce, pleno, viviente, inefable, que importa el abandono—escribe monseñor Gay—, ¿no es, en efecto, la inclinación más natural, la necesidad más íntima y, por tanto, la más imperiosa, en fin, el acto supremo, el acto decisivo del amor?»

Abandonarse es más que darse. Jesús se nos dió en la Encarnación; se abandonó a nosotros en la Pasión y permanece abandonado a nosotros en la Eucaristía. Por eso la Cruz y el Altar—que en el fondo son los dos aspectos de una misma cosa—, la Cruz y el Altar son la última palabra del amor de Jesús.

Abandonarse es renunciarse, es dejarse, es enajenarse, es perderse, y al mismo tiempo entregarse sin medida, sin reserva, sin echar de menos lo que se da... Abandonarse es como fundirse y licuarse, según aquellas palabras de la Esposa del Cantar: *Se ha licuado mi alma al escuchar la voz de mi Amado* (2). El líquido no tiene forma por sí mismo; su forma es la del vaso que lo contiene: si lo ponemos en diez vasos diferentes, toma diez formas diferentes... Tal es el alma que se abandona: se funde bajo la palabra de Dios; no la palabra que manda, sino la palabra del simple deseo y de la menor preferencia» (3).

El abandono es la muerte de nuestra voluntad propia. Lo que explica así San Francisco de Sales: «Llamamos tránsito a la muerte, para significar que la muerte no es sino el paso de una vida a otra, y que morir no es otra cosa que pasar más allá de los confines de esta vida mortal para llegar a la eterna. Ciertamente, nuestra voluntad no puede morir, como tampoco puede morir el alma; pero algunas veces pasa más allá de los límites de la vida ordinaria para vivir sólo de la Voluntad de Dios. Y esto acontece cuando no sabe ni quiere saber nada, sino abandonarse totalmente al beneplácito de la Providencia divina, unificándose de tal manera, que este beneplácito, que ya no aparece, toda oculta con Jesucristo en Dios, donde vive, ya no ella, sino la Voluntad de Dios en ella» (4).

Bossuet busca «algo en el hombre que sea perfectamente uno; un acto que encierre todas las cosas en su unidad; que, por una parte, contenga todo lo que hay en el hom-

(2) Cant., V, 6.

(3) *De l'abandon à Dieu*, p. 374.

(4) *Traité de l'amour de Dieu*, l. XI, c. 9.

(1) Act., XI, 5.

bre, y, por otra, corresponda a todo lo que hay en Dios. Y encuentra que este acto es el abandono» (5).

Así, pues, abandonarse es darse totalmente; el abandono es la *entrega total*; el abandono es la inmolación perfecta, el holocausto de todo el hombre, porque es el sacrificio de su voluntad, y la voluntad es el todo del hombre.

Cuando un alma se ha abandonado así a Dios, ni al hombre le queda más que dar, ni a Dios le queda más que pedir...

\* \* \*

Este tercer grado implica una especial docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo. Lo cual trae como consecuencia que estas inspiraciones se multipliquen cada vez más; y si la correspondencia crece en la misma proporción, ya se comprende la actividad de esa vida espiritual, y cómo el Espíritu Santo va tomando en sus manos, cada vez con más frecuencia y más directamente, la dirección de esa alma.

Esto significa que los dones del Espíritu Santo empiezan a ejercitarse con más frecuencia, hasta llegar a predominar en el alma.

El predominio de los dones del Espíritu Santo es señal característica de que el alma ha entrado a la vida mística.

Bajo el influjo de los dones, el alma practica las virtudes; pero ya no según *el modo humano*, propio de las simples virtudes, sino según *el modo divino*, propio de los dones.

El modo de obrar propio del hombre—*el modo humano*—, es éste: Cuando obra guiado y dirigido por la luz de su razón, que para eso se la dió el Señor. En la vida ascética, así practica el alma las virtudes, guiada y dirigida por la luz de la razón, y esto es lo que llamamos *modo humano*. No porque se excluya la gracia—al contrario, se supone, tanto la gracia santificante que transforma el alma, como las virtudes infusas que sobrenaturalizan las facultades del alma, y las gracias actuales, que las mueven a obrar—, sino porque el hombre obra como hombre cuando sus acciones tienen como norma la recta razón.

Practicadas así las virtudes, ¡a cuántas imperfeccio-

(5) *Discours sur l'acte d'abandon à Dieu*, t. X.

nes están sujetas! Porque, como dice la Escritura, *los pensamientos de los mortales son tímidos, y sus providencias inciertas* (6). ¡Cuánta ignorancia oscurece nuestra razón, cuántas dudas la atormentan, cuántas limitaciones la cohiben! La razón humana, aun iluminada por la fe, es como un hombre que en medio de la semioscuridad de la noche camina a tientas.

Pero cuando en un alma llegan a predominar los dones, el Espíritu Santo es el que directamente guía, dirige y mueve al alma. Entonces la hace practicar también las virtudes, pero no teniendo como norma la razón humana, sino la Sabiduría divina. Este es *el modo divino* de practicar las virtudes.

¡Qué diferencia entonces! Ya no se resienten de las vacilaciones, de la timidez, de las incertidumbres de la pobre razón humana; participan, al contrario, de la decisión, de la claridad, de la inmutabilidad de la razón divina.

¡Qué diferencia, por ejemplo, entre las vacilaciones de la prudencia y las audacias del don de Consejo, entre las inconstancias del amor incipiente y la fidelidad y la intrepidez del amor heroico!

Estas virtudes, las ejercitadas bajo el influjo de los dones, son las que Santo Tomás llama *jam purgati animi*, «del alma ya purificada» (7); son las virtudes de los perfectos, son las virtudes que producen actos heroicos, que conducen el alma a la *heroicidad de las virtudes*, propia de los Santos (8).

Se comprende, por lo demás, que el alma que vive habitualmente bajo el influjo de los dones, que es movida constantemente—en cuanto es posible en esta vida—por el Espíritu Santo, ha logrado por esto mismo divinizar, no sólo su ser, sino toda su actividad; ha llegado a la más perfecta divinización que puede alcanzar sobre la tierra, se ha entregado totalmente a Dios...

Después, ya no queda sino el cielo, donde el alma se perderá para siempre en el seno de Dios...

Tal es la consumación de la *entrega total*.

\* \* \*

(6) Sap., XI, 14.

(7) Santo Tomás divide las virtudes en *políticas, purificativas y del alma plenamente purificada*, la. IIae., q. 61, a. 5.

(8) La Iglesia exige la heroicidad de las virtudes para beatificar a los siervos de Dios. Cfr. Benedicto XIV: *De Servorum Dei Beatificatione*.

Por todo lo dicho, se comprueba lo que dijimos anteriormente, cómo la entrega total es el centro, la sustancia y la esencia de la espiritualidad de la Cruz; cómo todo este plan de dirección, todo el programa de vida espiritual, se reduce a preparar *la entrega total*—a hacerla con toda formalidad—, y, finalmente, a cumplirla, entregándole a Dios, en cada momento de la vida y a través de sus vicisitudes, todo nuestro ser y toda nuestra actividad (9).

(9) Nos parece oportuno agregar aquí estos avisos espirituales para adquirir una perfecta conformidad a la voluntad de Dios:

1.º Al principio de cada día, en la oración, en la Misa y Comunión, protesta a Dios que quieres ser suyo sin reserva, y que con este fin tratarás de aplicarte generosamente al espíritu de oración y a la vida interior.

2.º Haz tu estudio principal de la conformidad a la Voluntad de Dios, hásta en sus menores disposiciones, diciéndole, en medio de las contrariedades más desagradables y en presencia de las perspectivas más terribles: *Dios mío, quiero con todo mi corazón lo que Tú quieras; me someto en todo y por todo a tu beneplácito, en el tiempo y en la eternidad. Renuncio para siempre a mis voluntades, para someterme a todas las tuyas; y dispón de mí, ¡oh Dios mío!, a tu gusto y beneplácito.*

Y esto por dos razones: la primera, porque Dios es nuestro Señor y Soberano absoluto, y es muy justo que todas sus Voluntades se cumplan. La segunda, porque debemos estar convencidos, por la fe y por mil experiencias propias, que todas sus voluntades son tan amables y bienhechoras como justas y adorables, mientras que nuestras voluntades son siempre ciegas y nocivas: ciegas, porque no sabemos lo que debemos desear y rechazar; nocivas, porque casi siempre nos inclinamos a lo que nos perjudica.

3.º La práctica de esta sumisión constante te conservará en esa paz interior que es el fundamento de la vida espiritual, e impedirá que te turbes y te inquietes después de tus faltas y caídas; antes las soportarás con una sumisión humilde y tranquila, que será más útil para corregirte que una pena inquieta, que no hará más que debilitarte y llevarte al desaliento.

4.º No pienses en el pasado, sino solamente en el presente. No tengas ninguna inquietud por tus confesiones; basta que te acuses de las faltas que recuerdes después de un breve examen. Es bueno agregar la acusación de un pecado notable de la vida pasada. El arrepentimiento que hará nacer en tu alma esta acusación te dispondrá a recibir con más provecho las gracias del Sacramento. Nunca harás bastante esfuerzo para quitar los obstáculos que te dificulten la práctica de la confesión frecuente.

5.º Para evitar las inquietudes que nacen del recuerdo del pasado o del temor del porvenir, sigue estas tres reglas: *deja el pasado a la misericordia infinita de Dios; el porvenir, a su providencia paternal, y entrégale todo el presente a su amor por tu fidelidad a la gracia.*

6.º Cuando la bondad de Dios te envíe algún contratiempo, alguna de esas importunidades que causan tanto disgusto, le darás gracias a Dios,

desde luego, como se deben dar de una gracia y favor, tanto más útil a la obra de tu perfección, cuanto más te moleste esa contrariedad.

7.º Tratarás, a pesar de tus repugnancias interiores, de hacer buena cara a los importunos; dejarás con prontitud lo que estás haciendo para ir a donde la Providencia te llame, y harás lo que pida de ti, tranquilamente, apaciblemente, sin precipitación y sin pena.

8.º Cuando faltes a alguna de estas reglas, harás luego un acto de humildad interior, no de esa humildad inquieta y despechada que tanto censuró San Francisco de Sales, sino de una humildad dulce, apacible y suave. Este punto es esencial para quebrantar la voluntad propia y no hacerte esclavo de tus prácticas de devoción.

9.º Comprende bien que no habrás querido una verdadera conformidad a la Voluntad de Dios, sino cuando estés perfectamente resuelto a servirle conforme a su gusto y no conforme al tuyo. Mira a Dios en todo y lo encontrarás en todas partes; pero, sobre todo, donde más te renuncies a ti mismo.

(Estos avisos están traducidos libremente de una carta de dirección del Padre De Caussade a sor María Teresa de Vioménil en 1731.)

## DECIMOSEXTA REGLA

**El alma entregada a la voluntad divina debe vivir en el gozo espiritual y en la paz perfecta.**

**E**L amor—todo amor, pero, sobre todo, el amor divino—tiende a la posesión del objeto amado, a la unión con la persona objeto de ese amor. Esta es su ley, esta es su esencia, esta es su vida. Y logra su consumación definitiva y su perfección última, su descanso y su paz cuando esa unión se realiza y esa posesión se alcanza.

De aquí que el amor, mientras no llega a la posesión, es deseo y es esperanza. En tanto que el amor perfecto y consumado es posesión inamisible y unión definitiva y eterna.

Ahora bien: de esta unión, de esta posesión, brota en el alma un sentimiento inefable, una satisfacción íntima, un algo difícil de definir, que es al mismo tiempo exultación, júbilo, saciedad, descanso, fruición, felicidad...; es, en una palabra, el fruto más sazonado del Espíritu Santo, del Espíritu de Amor, que la Sagrada Escritura llama *gaudium in Spiritu Sancto*, y que nosotros, carentes de una palabra apropiada, llamamos *gozo espiritual*.

De aquí que este gozo, considerado en toda su perfección, no es ni puede ser de la tierra; porque la unión inamisible del alma con Dios, su posesión definitiva, no es otra cosa que la bienaventuranza, el cielo.

De aquí también que el amor en la tierra tiene que ser esperanza y deseo. Y a medida que el amor crece, tiene que avivarse la esperanza y enardecerse el deseo, hasta convertirse en un verdadero martirio.

Sin embargo, el amor de Dios en la tierra es fuente de gozo. Porque la caridad de la tierra y la caridad del cielo no son distintas; son esencial y sustancialmente una misma caridad, un mismo amor; y si en el cielo nos une con

Dios y nos hace poseerlo, es lógico que ya desde la tierra de alguna manera nos una con Él y nos haga entrar en su posesión.

Y así es, en efecto. Si la fe es la sustancia de las cosas que esperamos; si la esperanza nos da la divina seguridad de poseerlas, la caridad, de hecho, nos da la posesión de Dios y nos une con Él. Dice San Juan: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. «El que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios permanece en él» (1); por consiguiente, están unidos.

Por lo que, como un anticipo del cielo, como un paladeo de la bienaventuranza, el cristiano empieza a gozar de Dios. No es la alegría del cielo definitiva y consumada; como tampoco es la alegría de la tierra efímera y pasajera; es una combinación admirable de gozo y deseo, de esperanza y de posesión, de alegría y de dolor—porque todo deseo es torturante—; es un gozo que no excluye el dolor, que es compatible con el sufrimiento.

Cuando Lacordaire afirmó que *la melancolía es la atmósfera de las almas grandes*, quizá pensaba en las almas de los Santos, que llevan un océano de gozo en un abismo de dolor, que pueden decir con el Salmista: «¡Según la multitud de mis dolores en mi corazón, tus consuelos, oh Señor, llenaron de alegría mi alma!» *Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolatione tuae laetificaverunt animam meam* (2).

\* \* \*

Lo que hemos expuesto hasta aquí ya nos permite establecer esta verdad: el fundamento sólido, la base inquebrantable, la fuente inexhausta del gozo cristiano, es *la caridad*. En la medida en que amo a Dios y Dios me ama, en esa medida el gozo debe inundar mi alma.

Por el bautismo fuimos justificados, es decir, recibimos la gracia santificante y con ella las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Por consiguiente, recibimos la caridad.

Si en el transcurso de la vida hemos tenido la desgracia de perder la caridad por un pecado grave, el sacramento de la Penitencia nos la ha devuelto. Y los demás

(1) I Joan., IV, 16.

(2) Ps. XLIII, 19.

sacramentos y todos los actos meritorios de nuestra vida han acrecentado.

Ahora bien: la caridad es un amor de amistad entre Dios y el alma. Por consiguiente, supone estas dos realidades: DIOS ME AMA; YO AMO A DIOS.

Estas dos proposiciones ex profeso no se ponen en plural; porque el singular en que se anuncian tiene especial importancia. Ese *ME ama*; ese *yo amo*, lo deben hacer suyo cada uno de mis lectores.

### Yo amo a Dios.

Sin duda que para tener una certeza absoluta o metafísica de que verdaderamente amo a Dios con el amor sobrenatural de la caridad, se necesita una revelación; pero ésta no es necesaria. La vida humana no se apoya de ordinario sino en certezas morales. Así es como sabemos quiénes son nuestros padres, quiénes nuestros hermanos, cuáles son las autoridades legítimas, etc. Y en el orden sobrenatural, así sabemos que estamos bautizados, que tal persona es verdadero sacerdote, o nuestro Prelado, o el Sumo Pontífice, que tal hostia está consagrada, etc. Y esta certeza moral basta para sosegar nuestro espíritu, para dar fundamento sólido a nuestras relaciones familiares y sociales, y aun sobrenaturales.

Ahora bien: Dios estableció los medios para ponernos en gracia y poseer la caridad. Estos medios los acomodó a la debilidad humana; no exigen talento, instrucción, bienes de fortuna, influencias, etc.; basta un poco de buena voluntad. Si con esa buena voluntad hemos puesto los medios, por ejemplo, para confesarnos, podemos tener la seguridad moral de que estamos en gracia de Dios, y, por consiguiente, que *la caridad ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (3).

\* \* \*

Hagamos, pues, a un lado los pesimismo, los escrúpulos. Dejemos que *el Espíritu Santo nos dé el testimonio de que somos hijos de Dios* (4), y, por consiguiente, de que lo

(3) Rom., V, 5.

(4) Rom., VIII, 16.

amamos con esa espontaneidad con que un hijo ama a su padre. ¿Puede dudar razonablemente un hijo de que ama a su padre? Tampoco lo dudemos nosotros.

\* \* \*

Además, la Sagrada Escritura nos da señales con las cuales podemos confirmar que amamos a Dios.

Desde luego, ¿qué alma piadosa no se esfuerza en evitar el pecado, precisamente porque ofende a Dios? ¿Cuál es el alma que no quisiera haberlo nunca ofendido? ¿Dónde está la que no trata de cumplir—hasta donde su fragilidad se lo permite—los preceptos divinos? Si llega a caer, es más por debilidad que no por malicia.

Ahora bien: nuestro Señor dice: *El que me ama guarda mis mandamientos.*

Y correlativamente podemos afirmar: el que guarda los mandamientos de Dios es porque lo ama.

Otra prueba de que amamos a Dios es que nos sacrificamos por Él. Él mismo lo ha dicho: *Si alguno quiere venir en pos de Mí* (seguir a Jesús es el movimiento propio del amor), *que tome su cruz* (5) (es decir, que se abraza del sufrimiento).

El sufrimiento cristiano es, por tanto, la prueba de que vamos en pos de Jesús.

Además, es imposible amar sin asemejarnos a la persona amada. De manera que, si llevamos en nuestra carne los estigmas de la Pasión, si nuestra alma participa de las ignominias al Crucificado, quiere decir que nos asemejamos a Él; es prueba de que lo amamos. Por eso la *Imitación* concluye: *In amore non vivitur sine dolore*, «En el amor no se puede vivir sin dolor». Podemos, luego, concluir: el que vive en el dolor por Dios, es porque ama a Dios.

\* \* \*

Para confirmarnos en esta verdad, conviene resolver las objeciones con que suele impugnarse.

Desde luego, se alega este texto de la Sagrada Escritura: «Nadie sabe si es digno de amor o de odio», *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit* (6). Pero equivoca-

damente, pues estas palabras no quieren decir que el hombre no sabe si Dios le ama o lo aborrece, sino que se refieren sencillamente a la incertidumbre del futuro y a la misteriosa conducta de Dios con los buenos y con los malos.

Traduciendo literalmente del original hebreo, este versículo quedaría así: *Tanto el amor como el odio los ignora el hombre.* Por amor hay que entender las obras del amor; y por odio, las obras contrarias, cosa muy propia del estilo oriental. Es decir, el hombre ignora si los acontecimientos de la vida—prósperos o adversos—son recompensas o castigos. «De las penas y de las alegrías que nos envía la Providencia no tenemos derecho de concluir que Dios está contento o descontento de nosotros, por la sencilla razón de que no está obligado a tratar desde este mundo a cada quién según sus méritos» (7).

Sucede con frecuencia que a los justos les va mal, como si fueran malvados; y a los malvados les va bien, como si fueran justos. Dios es paciente con los pecadores y tarda en castigarlos, esperando que se conviertan. En cambio, suele probar a los justos, a veces toda la vida, para que su premio sea mayor en la otra. Además, ¡cuántas calamidades, como temblores, epidemias, guerras, accidentes diversos, que sobrevienen a todos sin distinción, buenos y malos! La conducta de Dios en el gobierno del mundo es, pues, misteriosa y desconocida para nosotros. Aunque sabemos que definitivamente acabará por triunfar el bien (el amor) y por vencer al mal (al odio).

Por lo dicho, vemos que este texto no se puede alegar contra nuestra tesis.

Otros citan aquellas palabras de nuestro Señor: *Muchos son los llamados y pocos los escogidos* (8); y de aquí concluyen que es muy pequeño el número de los que se salvan. Hay aquí también un error.

Nuestro Señor dice estas palabras a propósito de la parábola del banquete nupcial y se aplica a la vocación a la fe, o sea al llamamiento que Dios hace a todos los hombres para que ingresen a la Iglesia.

Esta invitación la hizo primeramente al pueblo judío por medio de los profetas; pero despreciaron la invitación y perdieron la Cena, es decir, se hicieron indignos del don de la fe.

(5) Math., XVI, 24.

(6) Eccl., IX, 1.

(7) Motais, en su comentario sobre este lugar.

(8) Math., XXII, 14.

Después, por medio de los Apóstoles y sus sucesores, Dios invita a los gentiles, a todos los demás pueblos de la tierra, para que ingresen a la Iglesia.

El hombre que fué encontrado sin el vestido nupcial representa al que tiene la fe, pero no la gracia santificante. Este detalle es de importancia, porque viene a confirmar que se trató aquí, no de la salvación, sino de la vocación a la fe, puesto que al cielo nadie puede entrar sin la gracia santificante, mientras que sin ella sí se puede pertenecer a la Iglesia.

La sentencia *Muchos son los llamados y pocos los escogidos*, ¿cómo se ha de aplicar a la salvación, cómo se ha de deducir de ella que es pequeño el número de los que se salvan, cuando se acaba de hablar de la sala del festín llena con la multitud de los invitados, cuando de esa multitud sólo uno es arrojado fuera, uno sólo es despedido?

Por consiguiente, estas palabras no pueden referirse sino al principio de la parábola, al llamamiento del pueblo judío a la fe. Dios llamó a todo el pueblo israelita—*multi vocati*—; pero de entre ellos sólo muy pocos correspondieron: los Apóstoles, los discípulos, los primeros cristianos—*pauci vero electi*.

Tampoco esta sentencia de Jesucristo se puede alegar en contra de nuestra afirmación.

Otros, en fin, citan las palabras de San Pablo: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*, «Con miedo y temblor trabajad en vuestra salvación» (9).

Si consideramos nuestra miseria, tenemos, ciertamente, un gran motivo para temer y temblar; pero si atendemos a la Bondad y a la Misericordia divina, tenemos para confiar un motivo inmensamente más grande. Y cuanto supera la Bondad divina a miseria humana—y supera infinitamente—tanto debe superar nuestra confianza y seguridad a nuestros temores y temblores.

\* \* \*

En fin, esta verdad *Yo amo a Dios*, no sólo tiene una certeza puramente moral, sino que, en cierta manera, participa de la certeza de la esperanza y, por consiguiente, participa también—en cierto sentido—de la certeza de la fe.

(9) Phil., II, 12.

Para explicar este punto—difícil y misterioso—recordemos que hay diferentes clases de certeza.

En el orden natural, *la certeza científica*, que nace de la evidencia, como 2 y 2 son 4, y la certeza que se apoya en *la autoridad humana*, en el testimonio de personas que ni están engañadas ni nos pueden engañar.

En el orden sobrenatural, *la certeza de la fe*, que nace de la Autoridad de Dios, y con la cual estamos ciertos de todas las verdades reveladas, y la certeza que da *el don de Sabiduría*, y que resulta de cierta connaturalidad o simpatía del alma con las cosas divinas, bajo una inspiración especial del Espíritu Santo.

La esperanza, virtud teologal que se refiere a la posesión de Dios en el cielo, es cierta (10). No con una certeza producida por la evidencia o por una revelación privada; pero es cierta con una certeza participada de la fe, como lo enseña Santo Tomás (11).

Por la esperanza tenemos la certeza de que estamos en el camino seguro que nos llevará al cielo, a la posesión de Dios, guiados por la luz infalible de la fe y apoyados en las promesas fidelísimas de Dios. Estamos, además, seguros de llegar a ese término, porque, aunque por nuestra miseria podamos extraviarnos, la ayuda de Dios no nos podrá faltar, como el que va en el tren directo de París a Roma tiene la certeza de que va por el buen camino y la seguridad—salvo un accidente posible, pero no probable—de que llegará al término.

Ahora bien: ¿cuál es el camino para salvarnos, sino la gracia y las virtudes, sobre todo la caridad, el amor de Dios?

*Yo amo a Dios* es, pues, una verdad que participa—en cierto sentido—de la certidumbre de la esperanza.

Una vez más, mandemos muy lejos esos rigorismos de mala ley, esos resabios de jansenismo, y con la seguridad que da la esperanza cristiana, digámosle a nuestro Señor: «Jesús, Tú lo sabes todo, Tú penetras a lo íntimo de los corazones, y... ¡Tú sabes que te amo! *Tu scis quia amo Te!*»

(10) La certidumbre de la esperanza es una verdad de fe católica.

(11) *Spes certitudinaliter reddit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide*, IIa. IIae., q. 18, a. 4.

### Dios me ama.

Con más certeza todavía podemos demostrar esta verdad: *Dios me ama*.

San Pablo decía: *Dilexit me*, «Me amó a mí» (12). Ahora bien: estas palabras no las decía por ser San Pablo, es decir, por ser Santo; ¡qué lejos estaba de creerse Santo el Apóstol! Las decía, sencillamente, por ser hombre, por ser cristiano; por consiguiente, cada uno de nosotros se las puede apropiarse y hacer suyas con todo derecho y verdad.

No hay, pues, que decir en abstracto: Dios ama a los hombres, Dios ama al género humano; si no de una manera concreta, individual y particularísima, *Dios me ama a mí*, a mí personalmente, tal como soy—debe decir cada uno de mis lectores—, y me conoce y me llama por mi propio nombre, porque Él conoce a los suyos «nominalmente», *nominatim* (13).

Para comprender un poco lo que esta palabra significa, debiéramos meditar en los dos extremos que en esta fórmula se unen: *Dios y yo*; *Dios y mi alma*.

Dios, es decir, el Omnipotente, que ha creado todas las cosas de la nada; Dios el Infinito, cuya perfección no tiene límite alguno; Dios el Eterno, que no tiene principio ni tendrá fin, y cuyos años, como dice la Escritura, no se agotan: *Anni tui non deficient* (14); Dios la Bondad misma, que en toda la Creación ha puesto un destello de la ternura de su Corazón; Dios, la Santidad por esencia, ante quien los Angeles velan su rostro y se sienten manchados...

Y yo, criatura, más pequeña que una gota de agua comparada con el océano; que un grano de arena, con la inmensidad del desierto; que un poco de polvo perdido en el espacio sin fin... Yo, pecador, manchado por tantos pecados, que ha descendido a ese abismo más insondable que la nada, el abismo del pecado, cometido no una vez, sino tantas, que ni yo mismo puedo enumerar...

Y, sin embargo, ¡ese Dios tan grande me ama a mí, tan pequeño; ese Dios tan bondadoso me ama a mí, tan ingrato; ese Dios tan santo me ama a mí, tan pecador!...

(12) Gal., II, 20.

(13) *Proprias aves vocat nominatim*, Joan., X, 3.

(14) Hebr., I, 11.

¡Si ahondáramos en esta verdad, si la comprendiéramos al calor de la oración; si al pie de la Eucaristía nos concediera Dios por el don de Inteligencia penetrar en sus arcanos!... Hay en estas tres palabras *Dios me ama*, no sólo para llenar mi corazón de gozo, sino toda mi eternidad; hay en ellas un júbilo tan intenso como para volverme loco y salir fuera de mí en un éxtasis de amor y de gratitud...

¡Pero, desgraciadamente, no las comprendemos! Si las comprendiéramos, no andaríamos buscando los afectillos de la tierra que nada valen; buscaríamos sólo el amor de Dios y en ese amor encontrarían descanso todos nuestros deseos, paz todas nuestras inquietudes, saciedad todas nuestras ambiciones, gozo todas nuestras tristezas... Seríamos como los Santos, almas intensamente consoladas, a pesar de todas las penas de la vida.

\* \* \*

En segundo lugar, démonos cuenta de que no se trata de un deseo: «¡Ojalá que Dios me amara!»; ni de una promesa, como si Dios me dijera: «Si eres bueno, te amaré»; tampoco se trata de una probabilidad: «Espero que Dios me ame»; ni de algo que creemos porque alguna persona de mucha autoridad, como un sacerdote, un prelado, un Santo, nos lo haya asegurado.

No; esta verdad, *Dios me ama*, es una verdad de fe; tiene una certeza absoluta, porque se apoya en la autoridad de Dios, porque está contenida en la Sagrada Escritura.

Ya en el Antiguo Testamento multiplicó nuestro Señor esta gran afirmación. En el libro de los Proverbios se encuentra esta súplica, que en los labios de Dios parece inconcebible: *Hijo mío, dame tu corazón* (15). Dar el corazón es amar, y Dios no nos pediría que lo amáramos, si antes no nos amara Él. Esa súplica no significa otra cosa sino que su amor quiere ser correspondido.

Para declararnos de una manera más elocuente su amor, lo compara con el más grande que hay sobre la tierra: *Como una madre—dice—que acaricia a su hijo, así Yo os consolaré* (16). *¿Puede acaso una madre olvidarse de su*

(15) Prov., XXIII, 26.

(16) Isai., LXVI, 13.

hijo? ¿Puede dejar de compadecerse del fruto de sus entrañas? Pues aun cuando ella pudiera hacerlo, Yo nunca podría olvidarme de ti, dice el Señor Omnipotente (17).

El Sabio nos afirma que Dios se ve en la imposibilidad de dejarnos de amar: *Amas a todas las criaturas y no puedes dejar de amar nada de lo que has creado, porque si no lo amaras, no lo hubieras creado. ¿Cómo puede un ser subsistir si no lo amaras? Y a todos los perdona porque los amas* (18). Es decir, que, según los Libros Santos, la razón, el motivo por el cual Dios nos ha creado, es porque nos ama. Y como la conservación es una prolongación de la creación, quiere decir también que, si conservamos el ser, es porque Dios continúa amándonos. De manera que este razonamiento es legítimo: *Existo, luego Dios me ama. ¿Estamos seguros de nuestra existencia? Indudablemente. Luego debemos estar seguros del amor de Dios.*

\* \* \*

Pero donde las afirmaciones de amor se desbordan es, sin duda, en los labios divinos de Cristo, es en las páginas inmortales del Evangelio, donde San Juan dice: *De tal manera amó Dios al mundo, que dió a su Hijo Unigénito* (19). El gran tesoro de un padre es su hijo; la riqueza de Dios es su Verbo; y esa riqueza, ese tesoro, lo regaló al mundo para probarle que ama.

San Pablo, como vimos, afirma: *Jesús me amó a mí*, palabras que podemos hacer nuestras y apropiárnoslas. Y en seguida da la razón de esta afirmación categórica: *Y se entregó a la muerte por mí* (20). En efecto, su pasión y su muerte son la gran prueba de su amor.

El Padre nos ha amado hasta darnos a su Hijo. El Hijo nos ha amado hasta sacrificarnos su vida.

Notemos, además, que Jesucristo murió por todos los hombres sin excepción; murió, por consiguiente, por cada uno de nosotros, como si nadie más hubiera existido sobre la tierra.

Por eso Jesucristo dijo también: *Nadie tiene mayor*

(17) Isai., XLIX, 15.

(18) Sap., XI, 24-26. Véase el texto hebreo.

(19) Joan., III, 16.

(20) Gal., II, 20.

amor que el que da la vida por sus amigos (21). ¡Y Él la dió hasta por sus enemigos!

Y en la última Cena, ¡cómo se desborda su ternura! Llega hasta pronunciar esta palabra inaudita: *Como mi Padre me ama, así Yo os amo a vosotros* (22). ¿Podremos alguna vez comprender, ni en la tierra, ni en el cielo, el amor infinito con que el Padre ama a su Hijo, al Hijo de sus eternas complacencias? ¿Podremos comprender ese amor que no es un accidente sobreañadido a nuestro ser—como pasa en las criaturas—, y, por consiguiente, inestable, pasajero, tornadizo, efímero, sino un amor sustancial, un amor personal, un amor que es Dios, que es el Espíritu Santo?

Pues bien: con ese mismo amor Jesús ama a cada uno de nosotros.

Después de lanzar al mundo tamaña afirmación, tenía derecho a concluir: *Manete in dilectione mea!*, «¡Sed fieles a mi amor!»

¡Qué conmovedor es comprobar que Dios nos pide que no lo olvidemos, que lo amemos siempre, que seamos fieles a su amor!... Y concluye muy a nuestro propósito: *Y os he dicho estas cosas para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea perfecto* (23).

\* \* \*

Pero estas palabras *Como mi Padre me ama, así os amo a vosotros*, ¡qué abismos encierran!

Desde luego, como todo el Evangelio, debemos leerlo en singular y como dichas sus palabras a cada uno de nosotros. Por consiguiente, no hay que vacilar en poner en los labios de nuestro Señor estas palabras: *Como mi Padre me ama, así te amo a ti, alma querida.*

Ni puede ser de otro modo, porque en Dios no hay dos amores, uno para amarse las Divinas Personas entre sí y otro para amar a las criaturas, sino un solo amor, que es el Espíritu Santo y por el Espíritu Santo. Este amor sustancial es el que los unifica, como con tanta frecuencia afirma la Iglesia: *In unitate Spiritus Sancti.*

Pues bien: con ese mismo amor ama Dios a todas las

(21) Joan., XV, 13.

(22) Joan., XV, 9.

(23) *Ut gaudium meum in vobis sit et gaudium vestrum impleatur.* Ibidem, 11.

almas y a cada una en particular; por consiguiente, con un *amor infinito* que no admite ni más ni menos.

El amor de Dios se diversifica no por parte de Dios, sino por parte de las criaturas; ya porque, según la misión de éstas, así son las gracias que el amor de Dios derrama en ellas, ya porque las limitaciones y obstáculos que cada alma presenta al amor de Dios vienen forzosamente a limitarlo de diversa manera.

Las gracias de una Zita, de una María Goretti, de un Hermano Benildo, que pasaron inadvertidos y ocultos en este mundo, no son las gracias de una Juana de Arco, de un Vicente de Paúl, de un Don Bosco, que tuvieron una gran misión en medio del mundo.

En cuanto a la limitación que al amor de Dios ponen las almas, una comparación nos lo hará comprender.

Los ríos nacen del océano, y, siendo uno mismo, producen ríos de muy diferente caudal; y no es porque el océano sea avaro de sus aguas y las limite, sino por las diversas circunstancias del clima y la diferente naturaleza del terreno. Dios es un océano de amor que se derrama en las almas, pero cada alma, por sus circunstancias personales, viene a limitar el caudal que recibe.

Cuando en una gran fuente se van a llenar vasijas de distintas capacidades, todas salen llenas; sin embargo, no todas contienen la misma cantidad de agua. Nuestro corazón es un ánfora que llena el amor divino; porque es muy propio del Amor de Dios—del Espíritu Santo—llenar, como nos lo enseña la Liturgia (24). Llena siempre a las almas, pero la capacidad de éstas es muy diferente.

Y no sólo la capacidad de las almas es diferente, sino que una misma alma puede tener diversa capacidad: a medida que se desprende de las criaturas y se purifica, ensancha su capacidad, se dilata y ahonda; entonces el amor de Dios la llena con mayor plenitud.

Sin duda que el amor de Dios no es algo material que puede admitir más o menos; pero de alguna manera tenemos que explicar las limitaciones que al amor divino ponen nuestras deficiencias humanas.

De todas maneras, por parte de Dios, su amor es siem-

(24) En la liturgia de Pentecostés se repite con mucha insistencia la palabra *imple, reple*, etc.

pre el mismo, siempre infinito, siempre sin medida; y con ese amor ama a todas y a cada una de las almas.

\* \* \*

Pero no sólo en la Sagrada Escritura ha afirmado Dios que nos ama; tiene otra manera mucho más elocuente para hacerlo: ¡es la Eucaristía!

En ella está todo Jesús: su Divinidad, su Alteza, su Cuerpo, su Corazón, sus virtudes, sus méritos, sus misterios, su sacrificio, su Pasión, su muerte... Y esa hostia que contiene a todo Jesús, ¿no se nos da a cada uno de nosotros cada mañana?

Después de comulgar, cada alma, lo mismo la santa que la miserable, puede decir: *Jesús me ama, y porque me ama, para demostrármelo de una manera evidente se me entregó de una manera total y plena en la Hostia Santa que acabo de recibir.*»

Cuando nuestros labios se han humedecido con la Sangre de Cristo, cuando hemos paladeado la suavidad del manjar divino, ¿quién puede dudar del amor de Jesús?...

\* \* \*

Una vez más, avivemos nuestra fe y creamos en estas dos verdades: Dios me ama, y yo, a pesar de mis miserias, ¡lo amo también!

Si los dos nos amamos, si vivimos unidos, si nada ni nadie nos puede separar (25), si Dios me posee y yo poseo a Dios y en él poseo la sustancia de la bienaventuranza eterna, ¿qué falta para que mi gozo sea pleno y perfecto?...

(25) *Quis ergo nos separabit a caritate Christi?* Rom., VIII, 35.

## DECIMOSEPTIMA REGLA

No pierda de vista el alma que la contemplación es muy superior a la vida activa.

**N**UESTRA época se caracteriza por la actividad. En otros tiempos, la dificultad de las comunicaciones hacía que el ritmo de la vida fuera más lento y reposado; pero ahora que los aviones y los aparatos de telecomunicación han casi anulado las distancias, es muy natural que los hombres hayan entrado en un periodo de actividad febril. Lo vemos en la industria, en el comercio, en la ciencia, etc.

Nunca como ahora—y no nos cansaremos de alabarlo—se ha trabajado en las Misiones entre infieles, y ésta es también la época privilegiada en que ha nacido y se ha desarrollado la Acción Católica, o sea el apostolado jerárquico de la Iglesia.

Lejos de censurar esta actividad, desearíamos que nadie nos aventajara en alabarla y recomendarla con todas nuestras energías.

Pero como tenemos la tendencia a irnos a los extremos, en esta época más que nunca es necesario estar recordando el equilibrio que debe haber entre la acción y la contemplación; para lo cual bastará que en estas líneas tratemos de aclarar ideas que con frecuencia se oscurecen o se entienden mal.

Desde luego, se presenta este problema, que se ha agitado tantas veces: ¿qué es mejor, la acción o la contemplación?

A primera vista parece inútil la pregunta, pues hasta los mismos filósofos griegos, a pesar de ser paganos, reconocían como una gran verdad que la contemplación es de suyo superior a la acción, o, como dice Aristóteles, que la vida según lo intelectual es mejor que la vida según lo humano; que la acción inmanente o vital es superior a la

acción transitoria y no vital. Sólo a los filósofos modernos se les ha ocurrido considerar la acción inmanente, la acción de la inteligencia, por ejemplo, como una simple actividad transitiva y productora (1).

Con mayor razón, desde el punto de vista cristiano, debemos afirmar la supremacía de la contemplación. Muy conocida es la escena de Bethania, en que, contra Marta, la activa, Jesús defiende a María, la contemplativa, asegurando que ha escogido la mejor parte, y que no le será quitada jamás.

San Agustín hace un bellissimo paralelo entre la vida activa y la vida contemplativa, donde hace ver por qué ésta es mejor y no tendrá fin:

«La Iglesia sabe que hay dos vidas que Dios le ha revelado y encarecido: una transcurre en la fe; la otra, en la visión. Una, en el tiempo del destierro; otra, en la mansión de la eternidad. Una, en el trabajo; la otra, en el descanso. Una, en los caminos de la peregrinación; la otra, en la Patria. Una, en el lugar de la lucha y del trabajo; la otra, en la merced de la contemplación.

Una se aparta del mal y hace el bien; la otra, no tiene ningún mal que evitar, sino un gran bien para gozar de su fruición. Una combate contra el enemigo; la otra, reina sin encontrar adversario. Una viene en auxilio del indigente; la otra no tiene ningún infortunado que socorrer. Una perdona a los demás las ofensas que recibe, para obtener la indulgencia de las propias; la otra, no sufre ofensa que perdonar ni hace nada que exija perdón. Una es flagelada con males para que no se enorgullezca con las bienes; la otra está colmada de tal abundancia de gracias, que está al abrigo de todo mal, de manera que puede adherirse al Supremo Bien sin experimentar la menor tentación de soberbia.

Una es, por consiguiente, buena, pero llena de miserias; la otra es mejor y bienaventurada. Una transcurre toda en la tierra, se extenderá hasta el fin de los tiempos, y entonces se acabará; la otra debe esperar, para alcanzar su perfección, que termine el mundo; pero en el siglo futuro no tendrá fin»... (2).

Santo Tomás (3) enseña lo mismo, que *la vida contem-*

*plativa es mejor que la activa.* Y lo demuestra con ocho razones apoyadas en Aristóteles y confirmadas con otros tantos textos de la Sagrada Escritura.

Pueden resumirse de esta manera:

1.º La vida contemplativa la ejercita el hombre por lo que hay en él de más perfecto, es decir, por su inteligencia, y tiene como objeto lo espiritual; mientras que la vida activa la ejercita el hombre con sus fuerzas inferiores, que son comunes con la naturaleza animal, y tiene por objeto las cosas exteriores.

Por eso Raquel, que representa la vida contemplativa, tiene un nombre que significa *visión del principio* (4); mientras que la vida activa está representada por Lia, cuyos ojos estaban enfermos, como dice San Gregorio.

2.º La vida contemplativa puede ser más continua —siempre puede el alma estar unida con Dios—; la vida activa es, por fuerza, intermitente.

Por eso, María, símbolo de la vida contemplativa, permanece sentada a los pies del Señor.

3.º El gozo que produce la vida contemplativa es más grande que el que produce la vida activa; lo que produce mayor gozo espiritual es, de suyo, mejor.

Por eso San Agustín dice que Marta se agitaba, mientras gozaba María.

4.º En la vida contemplativa es más segura la paz, porque se desean menos cosas.

Por eso nuestro Señor decía: *Marta, Marta, te preocupas y te turbas por muchas cosas.*

5.º A la vida contemplativa se le busca por sí misma, mientras que la activa está ordenada a otra cosa distinta de ella. En otros términos, la acción pertenece al orden de los medios, y la contemplación al orden de los fines; y cuanto supera el fin a los medios, tanto supera la contemplación a la acción.

Por eso el Salmista dice: *Una sola cosa he pedido al Señor, y es la que tanto deseo: habitar en la Casa de Dios todos los días de mi vida, para contemplar la alegría de Señor.*

6.º La vida contemplativa consiste en una especie de descanso y de reposo, *in quadam vacatione et quiete.* Y este descanso vale más que el trabajo, porque no es ociosidad

(1) Cfr. Maritain: *Questions de Conscience*, pp. 95-155.

(2) *Tract. 124 in Joan., post medium.*

(3) *Summa*, IIa. IIae, q. 182, a. 1.

(4) «Visión del Principio», equivalente a «Contemplación de Dios».

sino consumación de la actividad y descanso de nuestras facultades en la posesión de Dios.

Por eso dice el Salmista: *Permaneced tranquilos y ved que yo soy Dios.*

7.º La vida contemplativa se ocupa de las cosas divinas, y la vida activa de las humanas; por eso San Agustín dice: *En el principio era el Verbo*—he aquí al que María escuchaba—; *y el Verbo se hizo carne*—he aquí al que Marta servía.

8.º Nuestro Señor mismo dice: *María ha escogido la mejor parte y no le será quitada*; lo que explica San Agustín, diciendo: «No es que la suerte de Marta sea mala; pero la de María es mejor. ¿Por qué es mejor? Porque no le será quitada. Un día nos veremos libres de ese fardo que la necesidad impone (la vida activa); pero la dulzura y la contemplación de la Verdad es eterna» (5).

Podíamos añadir que la vida activa no es otra cosa que el ejercicio de las virtudes morales que quitan los obstáculos para la unión con Dios, mientras que la contemplación es el ejercicio de las virtudes teologales que nos unen con Dios, fin de la vida cristiana.

Además, y por esto mismo, la acción es de la tierra, y la contemplación es del cielo. De manera que la primera se detiene en los umbrales de la eternidad, mientras que la segunda se perfecciona en el cielo como en su propia patria.

\* \* \*

Pero el problema no está aquí. Todos admiten en teoría que la contemplación es superior a la acción; pero en la práctica, ¡cuántos prefieren la acción y desestiman la contemplación! Y no solamente los cristianos que no practican, los indiferentes, sino hasta las personas piadosas, y —¡quién lo creyera!—, aun personas constituidas en dignidad y cuyo ejemplo no puede menos que hacer impresión en los simples fieles.

Para solucionar la dificultad, se habla mucho actualmente de una tercera clase de vida, la vida mixta, en la cual se combinan la acción y la contemplación.

¿En esta división de vida activa, vida contemplativa y vida mixta, no habrá cierta confusión de ideas que convenga aclarar?

\* \* \*

(5) *De Verbis Domini.*

Desde luego, la vida activa y la vida contemplativa no son una división de la vida cristiana, no son dos vidas paralelas que caminan una al lado de la otra, de manera que unas almas sigan el camino de la vida activa y otras el de la vida contemplativa, sino que—y esto es de capital importancia—*la vida activa y la vida contemplativa son las etapas de un mismo camino, de una misma vida espiritual.* De manera que todas las almas debieran pasar por esas dos etapas, para realizar los designios de Dios.

Además, sólo en nuestro entendimiento y por un trabajo de abstracción, podemos considerar separadamente esas dos etapas, la acción y la contemplación; pero en su realidad concreta nunca se encuentran enteramente aisladas, sino penetradas más o menos.

De manera que *no es la vida espiritual una vida exclusivamente activa; ni puede darse una vida verdaderamente contemplativa que no sea fecunda y redunde en bien de los demás.* Por consiguiente, si en la realidad concreta no pueden existir aisladamente ni la acción ni la contemplación, quiere decir que toda vida espiritual tiene que ser una combinación de acción; pero la acción predomina en los principios; la contemplación, en las cumbres.

¿Qué significa entonces la vida mixta?

Sólo puede tener significado si se aplica, no a lo íntimo de la vida espiritual, sino a sus manifestaciones exteriores, esto es, al programa de vida, ocupaciones, etc. Así, por ejemplo, las Ordenes y Congregaciones religiosas se dividen en activas, contemplativas y mixtas, por razón de las ocupaciones a que se dedican, no porque sus religiosos lleven una vida sólo activa en las primeras, sólo contemplativa en las segundas, ni porque sólo en las mixtas se combinen la acción y la contemplación.

Toda alma religiosa debe siempre combinar estas dos vidas; por grande que sea su actividad exterior, en lo íntimo debe ser contemplativa; y tanto más necesita esta unión con Dios, cuanto más tenga que ocuparse de los prójimos.

«Sin la contemplación, dice el Padre Lallemand, nunca progresaremos bastante en la virtud ni seremos capaces de hacer avanzar a los demás. Tampoco nos libraremos completamente de nuestras debilidades e imperfecciones. Permaneceremos apegados a la tierra y no lograremos elevarnos suficientemente por encima de los sentimientos de la naturaleza humana. Nunca podremos rendir a Dios un servicio perfecto.

Pero con la contemplación haremos más por nosotros y por los demás en un mes que sin ella en diez años.»

Y antes, San Juan de la Cruz había dicho: «Para qué sirven los que prefieren la actividad y se imaginan que van a conquistar el mundo con sus prédicas y sus obras exteriores? ¿Qué hacen? Algo más que nada; a veces absolutamente nada; a veces, en lugar de bien, hacen mal.

La contemplación, en cambio, hace fecunda la acción, y ella misma es la suprema actividad. Es indudable que las almas contemplativas son las que mayor bien hacen en la Iglesia de Dios, porque con su oración y su sacrificio alcanzan las gracias que mueven los corazones y convierten las voluntades.

Por eso los verdaderos apóstoles, los misioneros que tienen el espíritu de Dios, dan más importancia, para conquistar a las almas, al ejército de los que oran que al ejército de los que luchan; a las manos que se elevan al cielo para impetrar las gracias divinas que a las que se abajan a remediar las miserias de la tierra; a los labios que hablan a Dios de los hombres, que a los que hablan a los hombres de Dios.

Por eso, al llegar a un país de Misiones, de lo primero que se preocupan es de establecer un monasterio de almas contemplativas, que sea como *el fermento que levante toda la masa*, el foco de vida interior que atraiga las bendiciones del cielo.

Y cuando Su Santidad Pío XI dió a las Misiones católicas como Patrono a San Francisco Xavier y Santa Teresa del Niño Jesús—un apóstol y una contemplativa—, ¿qué otra cosa hizo, sino dar al mundo esa gran lección, la unión indisoluble de la acción y de la contemplación y el mutuo influjo de la una en la otra?

\* \* \*

Para ser más completos, debemos advertir que la vida espiritual, tiene, en realidad, tres etapas: *la vida activa, la vida contemplativa y la vida apostólica*.

La vida activa o ascética quita los obstáculos para la unión con Dios, ejercitando las virtudes morales que nos establecen en el orden con relación al prójimo y con relación a nosotros mismos.

La vida contemplativa o mística nos une con Dios por

el ejercicio de las virtudes teologales y el predominio de los dones del Espíritu Santo.

La vida apostólica es fruto de la vida contemplativa, es su desbordamiento en favor de los prójimos. Es lógico que un alma perfectamente unida con Dios se sienta movida poderosamente por el celo a hacer bien a sus hermanos, ya sea por la predicación y la administración de los Sacramentos, si es sacerdote; ya sea por la oración y el sacrificio, y por el apostolado de los simples fieles.

Santo Tomás entiende por vida mixta no la combinación de la vida activa y la contemplativa, sino la vida apostólica en la cual el alma, después de contemplar a Dios, comunica a los demás los frutos de su contemplación, *Contemplari et contemplata aliis tradere* (6).

Vistas así las cosas, la vida mixta, más que la combinación de la vida activa y contemplativa, es la vida contemplativa integral y consumada, es decir, la vida apostólica (7). Y entonces no cabe decir que la vida mixta o apostólica es superior a la vida contemplativa, tanto porque el fruto no se puede decir superior a la causa que lo produce, cuanto porque la vida apostólica no es otra cosa que la misma vida contemplativa consumada; así como la caridad que nos hace amar a Dios y amar al prójimo, servir a Dios y servir al prójimo, es una misma.

La vida contemplativa se compara con la vida apostólica, como la Encarnación se compara con la Redención. Aquella es la causa eminente; ésta, el fruto admirable. Por eso la Encarnación (la unión hipostática de la naturaleza divina y humana) no es inferior ni está subordinada a la Redención, aunque esté íntimamente relacionada con ella, como el árbol con su fruto.

Así, la vida contemplativa no está subordinada a la vida apostólica ni le es inferior, sino que está íntimamente relacionada con ella como a su efecto y a su fruto. De lo contrario, caeríamos en el absurdo de afirmar que el servicio de Dios (vida contemplativa) estaba subordinado y era inferior al servicio del prójimo (vida apostólica).

No es, por tanto, el apostolado cristiano, ni puede ser,

(6) *Ila, IIae, q. 188, a. 6.*

(7) *Einis proximus vitae mixtae est contemplatio ut derivatur ad actionem circa proximum* (Salmanticenses); *Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem* (Passerini).

sino el desbordamiento de la contemplación, las migajas que caen a la tierra del banquete en que Dios y el alma se dan en inefable comunión...

Lo que pasa es que el apostolado aparece y la contemplación se oculta, y los espíritus superficiales dan más importancia a lo que aparece que a lo que se oculta, a lo que suena fuera que a lo que calla dentro, en lo íntimo del alma.

\* \* \*

De todo lo dicho podemos sacar estas conclusiones:

1.<sup>a</sup> En la vida espiritual la vida activa no es sino la preparación, el medio, el camino para llegar a la vida contemplativa.

2.<sup>a</sup> No es posible, en la práctica, disociar ni la vida activa de la contemplativa, ni la vida contemplativa de la activa.

a) No puede separarse la vida activa de la contemplativa, porque no es posible ejercitar las virtudes morales sin la fe, la esperanza y la caridad, cuyo ejercicio no puede menos que producir en el alma una contemplación de los Misterios de Dios, por lo menos en una forma incipiente, y tomada la contemplación en un sentido lato.

b) Ni la vida contemplativa puede prescindir de la activa, puesto que debe persistir de ésta a lo menos el fruto obtenido por el ejercicio de las virtudes morales. Además, bajo el influjo de los dones, el alma entra en una gran actividad, ejercitando entonces las virtudes morales de una manera perfecta. Nunca como entonces el alma es humilde, es dulce, es paciente, es fuerte, es sobria, es justa, es prudente, etc.,

3.<sup>a</sup> La vida contemplativa, estrictamente hablando, puede tener múltiples formas, y de aquí esa magnífica y admirable variedad que admiramos en los Santos.

Pero podemos distinguir, sobre todo, dos formas.

Para comprender mejor esta división, recordemos que la vida contemplativa o mística consiste en el predominio de los dones del Espíritu Santo.

Ahora bien: estos dones se pueden dividir en dos grandes grupos: los dones contemplativos (Ciencia, Entendimiento y Sabiduría) y los dones activos, que son todos los demás.

Cuando los dones activos se desarrollan de una manera

especial en el alma, y los mismos dones contemplativos tienen cierta orientación hacia la actividad, tenemos el tipo de los místicos apostólicos, como un San Vicente de Paúl, un Santo Cura de Ars, un San Juan Bosco. Cuando se desarrollan de una manera especial los dones contemplativos, con carácter netamente contemplativo, tenemos entonces los místicos contemplativos, como un San Francisco de Asís, un San Juan de la Cruz, una Santa Teresa de Jesús, una Santa Teresa de Lisieux. En éstos la contemplación es típica y manifiesta; en aquéllos, es atípica y velada.

¡Ojalá que estas líneas sirvan para aclarar ideas y estimular en lo que vale la vida contemplativa, *alma de todo apostolado* y preludio de la vida bienaventurada y celestial.

## DECIMOCTAVA REGLA

**La unión transformante es la cumbre de la vida espiritual y el preludio de la bienaventuranza.**

**C**UÁNTO bien hace respirar, alguna vez siquiera, el aire de las cimas! ¡Allí donde es más puro el ambiente y más diáfana la atmósfera y más acogedora la soledad y más cercanos los cielos!

Lo mismo pasa, y con más apreciante razón, en el orden sobrenatural. Por lejos que estemos de las cimas de la santidad, por más que jadeantes vayamos apenas ascendiendo por la cuesta empinada de la vía purgativa o iluminativa, hace bien al alma contemplar la cima a donde aspira llegar, para rehacer sus fuerzas, para evitar su entusiasmo, para enardecer su esperanza.

La cima de la vida espiritual es *la unión transformante*, verdadera antesala del cielo, a la que normalmente deberían llegar todos los cristianos. De hecho, sin embargo, muy pocos llegan. Sin duda que no está en la mano del hombre alcanzar con sus propias fuerzas—aun transformadas por la gracia—los dones místicos; mucho menos el mayor de todos, la unión transformante. Pero también es cierto que al alma generosa, que hace todo lo que está de su parte, Dios no puede negarle estas gracias y frustrar sus legítimas aspiraciones, puesto que Él llama a todos a la santidad.

Lo que se confirma con la doctrina tan consoladora y hoy tan comúnmente admitida y enseñada, según la cual, la mística no es algo extraordinario y milagroso, como el don de hacer milagros o de profetizar como ciertos fenómenos secundarios y accidentales a la mística, por ejemplo, elevarse en el aire (levitación), perder el uso de los sentidos (éxtasis), recibir las llagas (estigmatización), leer el interior de las almas (escrutación de corazones), etc., etc.

La genuina mística no es otra cosa que el desarrollo ple-

no, pero normal, de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo. No hay en la vida espiritual dos caminos paralelos, uno el de la ascética, otro el de la mística, sino *uno solo*. La vida espiritual tiene unidad perfecta, como todas las obras divinas. La ascética y la mística no son más que las dos etapas de un mismo camino, los dos periodos de una misma ascensión hacia Dios.

En la ascética, el alma se ejercita en las virtudes; en la mística predominan los dones. En la vida ascética el alma se ejercita activamente, practicando las virtudes de un modo humano (1), aunque sobrenaturalizado por la gracia; en la vida mística se porta pasivamente, porque, mediante los dones, la mueve el Espíritu Santo. Pero bajo la moción del Espíritu Santo, el alma entra en una nueva y más intensa actividad, ejercitando las virtudes bajo el influjo de los dones y, por consiguiente, de *un modo divino*.

\* \* \*

Ya dijimos en otro lugar que la santidad no es más que nuestra *divinización*.

La unión transformante no es otra cosa que nuestra *perfecta divinización*. Veamos el proceso que sigue el alma para llegar hasta esa cumbre.

En el hombre tenemos que distinguir dos cosas: su ser y su actividad. En el hombre, como en toda criatura, la naturaleza no puede por sí misma obrar; necesita de las facultades, y éstas todavía necesitan ponerse en actividad, en ejercicio. Así, por ejemplo, para entender no basta tener una naturaleza espiritual, como es el alma, sino que es preciso que ésta se complete con una facultad especial, que es el entendimiento. Y, en fin, el entendimiento debe ponerse en actividad para entender de hecho.

Lo mismo pasa en el orden sobrenatural. Para hacer actos sobrenaturales, no basta que el alma esté sobrenaturalizada por la gracia santificante: es necesario que también nuestras facultades—el entendimiento y la voluntad—se sobrenaturalicen por medio de las virtudes infusas y de

(1) Cuando las virtudes se practican bajo la dirección de la razón—iluminada por la fe—, ejercítanse entonces de *un modo humano*; porque tal es el modo de obrar propio del hombre. Se ejercitan de *un modo divino cuando*, mediante los dones, el Espíritu Santo es el que mueve al alma para que las practique.

los dones. Y, en fin, se necesita poner en ejercicio esas virtudes por medio de las gracias actuales.

En otros términos, nuestra divinización tiene dos aspectos: la divinización de nuestra naturaleza y la divinización de nuestra actividad. Lo primero, repito, lo hace la gracia santificante; lo segundo, las virtudes, los dones y las gracias actuales.

Desde que recibimos el Bautismo y mientras estamos en estado de gracia, radicalmente está divinizada nuestra naturaleza y nuestras facultades, puesto que poseemos la gracia santificante, y con ella su cortejo inseparable de virtudes y de dones.

Con las gracias actuales, que Dios no niega a nadie, empezamos a ejercitar las virtudes y a hacer, por consiguiente, buenas obras. Las virtudes morales, propias de la vida activa (2), quitan los obstáculos para nuestro acercamiento a Dios; las virtudes teologales, ejercitadas, sobre todo, en la oración, empiezan a unirnos con Él.

El ejercicio de las virtudes—o sea los actos buenos que de ellas proceden—nos hacen adquirir méritos, y esta riqueza espiritual cada día va creciendo más y más.

Ahora bien: el resultado inmediato del mérito es aumentar la gracia santificante, y, por tanto, hacer que crezcan en el alma las virtudes, ya que la gracia santificante y las virtudes se desarrollan paralelamente, de manera que no puede crecer una sin que crezcan las otras.

Además, el alma se purifica—purificación activa—por el ejercicio de las virtudes, especialmente por la mortificación y por la penitencia, así como por todos los ejercicios de la vida activa.

\* \* \*

De esta manera llega el alma hasta los umbrales de la vida iluminativa.

Interviene entonces Dios y empieza una nueva purificación del alma.

Porque llega un momento en que el alma no puede purificarse más; es preciso entonces que intervenga el Espíri-

(2) Distínguense la vida activa, la vida contemplativa y la vida apostólica. La primera consiste en nuestras relaciones con nuestros prójimos; la segunda, en nuestras relaciones con Dios; la tercera es la redundancia y el fruto de la contemplación.

tu Santo y continúe purificando al alma por medio de los dones de Temor, de Fortaleza y de Ciencia. Esta purificación se llama pasiva o, según el lenguaje de San Juan de la Cruz, *la noche oscura de los sentidos*.

Esta purificación podría compararse con las operaciones quirúrgicas, en que el enfermo se porta de una manera pasiva, mientras el cirujano corta todo lo dañado. Así, en la noche oscura de los sentidos, Dios anestesia la sensibilidad del alma por medio de la aridez, mientras con su fuego purificador destruye todos los desórdenes de la misma sensibilidad.

Purificada así el alma, empieza a nacer en ella un conocimiento nuevo de Dios (oraciones infusas), y comienza a amar a Dios con un amor hasta entonces desconocido para ella (amor infuso).

\* \* \*

Pero todavía es necesaria una nueva y más íntima purificación: *la noche del espíritu*. En ella el Espíritu Santo, mediante el don del Entendimiento, purifica las facultades superiores del alma, el entendimiento y la voluntad, a fin de que pueda entrar de lleno en la contemplación infusa y en el amor infuso de Dios, en los que interviene de una manera especial el don de Sabiduría.

Nótese, sin embargo, que no siempre la vida mística tiene un marcado sabor contemplativo, pues, según los designios de Dios sobre cada alma, puede predominar algún otro de los dones del Espíritu Santo. Así, hay almas que se caracterizan por su espíritu de compunción, y en las cuales predomina el don de Temor de Dios; otras, en las que, por su don de gobierno y su misión especial de dirigir a las almas, predomina el don de Consejo; otras descuellan en las obras apostólicas, en las que domina el don de Piedad.

En estas alturas, y después de muchos años de ejercitar las virtudes, no sólo de un modo humano, sino, sobre todo, de un modo divino—o sean las virtudes espirituales perfectas, es decir, las que se ejercitan bajo el influjo de los dones—, son incalculables los méritos que el alma ha atesorado, y, por consiguiente, es incalculable también la plenitud de gracia santificante que diviniza el alma.

Y como, por otra parte, han llegado también a predominar en ella los dones del Espíritu Santo, quiere decir que en todo, o casi en todo, el alma no obra *sino movida por el Espíritu Santo*.

Esta es la perfecta divinización del cristiano—tanto en su ser como en su actividad—, en cuanto es posible en este mundo.

Y estando el alma así divinizada, Dios se une a ella de una manera tan íntima, que mayor no se puede tener sino en el cielo.

Esta es la unión transformante, sustancialmente considerada (3).

\* \* \*

En la práctica, esta unión, con ser sustancialmente la misma, tiene variadísimos matices, como todo lo divino.

Podíamos, sin embargo, señalar tres aspectos principales: cuando el tinte dominante es *el amor*, la unión transformante se llama *matrimonio espiritual*; cuando el matiz principal es *el sacrificio*, *la inmolación*, entonces la unión transformante puede llamarse *transformación eucarística*; cuando el carácter sobresaliente es *la fecundidad espiritual*, la unión transformante podría llamarse *encarnación mística*.

San Juan de la Cruz y Santa Teresa hablan sólo de la primera forma de la unión transformante, el matrimonio espiritual.

La segunda es muy propia de la piedad de nuestros tiempos, en que la devoción a la Sagrada Eucaristía ha llegado a un pleno desarrollo. Este modo de unión es el que verdaderamente constituye a las *almas víctimas*, a las *almas hostias*; porque se asimilan la Sagrada Eucaristía de la manera más perfecta que es posible. Este es el fruto culminante de la verdadera piedad eucarística; es el resultado de muchas Comuniones sacramentales fervorosas, que poco a poco van transformando al alma en una Eucaristía viviente.

Respecto a la última forma, no debe extrañarnos el nombre, si se entiende debidamente. La Encarnación del Verbo fué única y exclusivamente con la Humanidad de Jesucristo; pero en la mente de Dios, la Humanidad de Cristo era el medio para unirse con la humanidad de cada uno de los redimidos.

La unión hipostática es sólo con la Humanidad de Cris-

(3) Antes de la unión transformante todavía hay otra purificación muy íntima, muy dolorosa. De ella habla Santa Teresa en el capítulo XI de las *sextas Moradas*. Llámase *purificación de amor*, o *herida de amor*.

to; pero la unión mística es con todas las almas en gracia, para formar el Cuerpo místico de Cristo. De la unión hipostática resulta *Jesús*, el Hijo del divino Padre y de María Virgen; de la unión mística con todos los fieles resulta *el Cristo total*, *el Cristo plenario*, según la feliz expresión de San Agustín.

Por eso tan acertadamente Sor Isabel de la Trinidad quería ser *una prolongación de la Humanidad de Cristo*; y, de hecho, lo son todos los cristianos en gracia, y, con mayor razón, las almas perfectas y santas.

De manera que el Verbo, así como hizo suya la Humanidad de Jesucristo, guardada la debida proporción, hace suyos a todos los miembros de su Cuerpo místico.

¿Y con qué objeto? Con el mismo objeto que tuvo la Encarnación: glorificar al Padre, redimiendo al mundo.

¿Qué extraño, pues, que cuando un alma llega a la altura de la unión transformante, su unión tenga este aspecto especial, la de ser una prolongación de la Humanidad de Cristo, para continuar en el mundo la obra fecunda de Jesús?; y ¿por qué a este matiz especial de la unión transformante no le hemos de poder llamar *encarnación mística*?

El alma continúa conservando su propia personalidad; pero su unión con el Verbo es tan íntima, que Él la toma —repito— como una prolongación de su propia Humanidad, para continuar en esa alma dichosa, en cuanto es posible, los misterios de su vida mortal: la Encarnación, el Nacimiento, la Vida oculta, la Vida pública, su Pasión y su Muerte.

Si para hacer la obra de Jesús es preciso ser Jesús, según la bella expresión de monseñor Gay, correlativamente se puede también afirmar que el alma que se ha transformado en Jesús, que es Jesús, tiene que continuar la obra de Jesús.

Y si es, en efecto, en el alma en la cual Jesús reproduce místicamente los Misterios de su vida mortal, continúa Él su obra, la de glorificar al Padre y redimir al mundo.

No nos parece atrevido suponer que este matiz especial de la unión transformante se realizó, primero que nadie y como en nadie, en la Virgen Santísima; porque, además de ser Madre natural de Cristo, lo fué también de una manera mística; por eso fué la Corredentora del mundo y la Mediadora de todas las gracias y la Madre de todos los hombres.

Lo propio de este modo de unión transformante es dar al alma un carácter misterioso y delicado de fecundidad,

de maternidad; de una maternidad mística, respecto de las almas, pero también, y en cierto sentido, respecto de Jesús; porque las relaciones con el Cuerpo místico siempre nacen de las relaciones con su Cabeza, que es Jesús. Por eso entonces el amor con que esta alma ama a Jesús es un amor que pudiéramos llamar *materna*, en cuanto es posible nombrar con palabras humanas las realidades, altísimas y arcanas, de la Mística.

«La misión de un alma que ha recibido la gracia de la fecundidad espiritual es concebir y engendrar místicamente a Jesús y derramarlo en torno suyo como una luz que irradia, como un perfume que embalsama el ambiente.

Un alma así es *alma-madre*, que tiene para Jesús, por inefable misterio, un nombre nuevo, un nuevo amor y una nueva y dulcísima misión.

En esa fecundidad santa y suprema se concentran y funden todas las prerrogativas espirituales de esa alma: su luz, su pureza, su amor, su sacrificio; todas estas cosas divinas tienen como centro y corona esa fecundidad virginal cuyo fruto es Jesús.

Por eso, para esas almas, el supremo descanso es la fecundidad. Como los viejos Patriarcas descansaban en sus deseos y en sus esperanzas cuando recibían del Señor la promesa de que su descendencia se multiplicaría como las estrellas del cielo; como la divina María descansaba de manera celestial cuando estrechaba sobre su corazón a su Hijo dulcísimo, y cuando veía en Él, más numerosas que las estrellas del cielo, las innumerables almas redimidas por la Sangre de Jesús e incorporadas a Él por la fe y por el amor, así las almas que han recibido de Dios como don singular la maternidad espiritual, encuentran su descanso en estrechar en su alma al divino Jesús, y en Él a todas las almas, a las cuales, según los divinos designios, se ha de extender su influjo vital. ¡Qué grandiosa misión! ¡Qué sublime descanso!» (4).

El Evangelio nos refiere que en una ocasión, la Santísima Virgen y algunos parientes de nuestro Señor querían hablarle, y como no pudieron acercarse a Él, por la multitud que lo rodeaba, alguien le dijo: «Tu madre y tus hermanos desean hablarte.» Y contestó Él: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?; extendiendo sus brazos hacia sus discípulos, dijo: «He aquí mi madre y mis her-

(4) Excelentísimo señor Martínez: *Jesús*, pp. 371-372.

manos; pues todo aquel que haga la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre» (5).

Comentando estas palabras, San Gregorio dice que no es admirable que se llamen hermanos y hermanas del Señor a los que cumplen la voluntad del Padre; pero que puedan también llamarse *madre de Cristo*, esto sí le parece sorprendente. Y lo explica por el misterio sacerdotal, especialmente por la predicación, que hace nacer a Cristo en las almas, y por lo mismo, en cierta manera, lo engendra en ellas (6).

Así, San Pablo no teme decir: «Hijitos míos, a quienes de nuevo doy a luz hasta que Cristo se forme en vosotros.»

Ahora bien: este privilegio de formar a Cristo en las almas corresponde, en una forma especial, al *sacerdocio jerárquico*; pero compete también al sacerdocio místico de los fieles, del que ya hemos tratado en otro lugar (7).

Pero en nadie se realiza tan perfectamente este sacerdocio místico como en el alma que se ha transformado en Cristo con este tinte especial de fecundidad que hemos llamado *encarnación mística*.

Sin duda que muy poco, casi nada, se ha escrito acerca de esta última etapa de la vida espiritual. El reverendo Padre Poulain, S. J., autor del conocido tratado de mística *Grâces d'oraison*, poco tiempo antes de su muerte recibió una consulta sobre este asunto, y contestó: «Sobre esta cuarta etapa de la vida espiritual, por desgracia, no hay nada escrito», *Sur la quatrième étape, hélas!, il n'y a rien écrit*.

¿Será porque se teme que las almas se ilusionen y sigan el lamentable camino de la falsa mística, que tan terribles consecuencias puede tener para las almas y para la Iglesia misma? ¿Será porque no es prudente hablar de lo que no se conoce por propia experiencia?

Sea de ello lo que fuere, perdónese a nuestra pequeñez que hayamos tratado de hablar con palabras balbucientes de miserios tan altos y divinos...

(5) Math., XII, 46-50.

(6) San Gregorio: *Homilia 3 in Evang.*

(7) *Perfumes Litúrgicos*, p. 24.

## EPILOGO

¡Dios... Dios... Dios...!

Uno de los grandes errores de la vida espiritual es hacerla consistir en algo *puramente negativo*. En efecto, la mayoría de los fieles reducen la vida cristiana tan sólo a evitar el pecado.

Por desgracia, la mayor parte de los bautizados viven en pecado mortal. Cuando la gracia los toca y se convierten—no transitoria, sino definitivamente—a Dios, todos sus esfuerzos se reducen a mantenerse en estado de gracia, evitando el pecado mortal; del venial, de ordinario, no se preocupan.

De este número de cristianos, relativamente reducido, que vive en estado de gracia, un grupo selecto trata de elevarse más, y entonces consagra sus esfuerzos a evitar el pecado venial deliberado, dedicándose a corregir sus defectos, uno a uno, y, por consiguiente, a practicar las virtudes morales, como la humildad, la mortificación, la paciencia, etc., virtudes que, por reducirse a quitar obstáculos, pertenecen también al aspecto negativo de la vida cristiana.

Cuando, en mayor o menor grado, han conseguido hacer todo esto y han logrado llenar este programa, no saben ya qué más hacer; sus horizontes se cierran y su vida se estanca.

Y, sin embargo, los horizontes de la vida espiritual son ilimitados, son infinitos, como Dios, y las almas tienen alas para volar y perderse en la inmensidad: ¡pero las tienen atadas!

¿Qué diríamos de un hombre que concibiera la vida humana únicamente como la ausencia de enfermedades, de manera que la redujera a prevenirlas por la higiene y la profilaxis, y a curarse de ellas cuando, a pesar de sus precauciones, sobrevinieran? Tendría de la vida humana una

idea muy mezquina. No; la vida del hombre no puede consistir solamente en conservarla evitando las enfermedades. Es, ante todo, algo *positivo*: consiste en poner en juego toda nuestra actividad humana, en ejercitar todas nuestras facultades, en que todas las funciones de nuestro organismo se realicen debidamente; consiste, sobre todo, en la actividad de nuestras facultades espirituales: entender, razonar, llegar al conocimiento de la verdad en todas sus formas, querer, amar, ejercitar la voluntad en sus múltiples manifestaciones.

De la misma manera, la vida espiritual no consiste únicamente en evitar el pecado; ésta es tan sólo la parte negativa. Ni siquiera consiste principalmente en el ejercicio de las virtudes morales, porque éstas también tienen por objeto quitar los obstáculos—como dijimos—, y desde este punto de vista son también algo negativo.

La vida espiritual consiste en la plena actividad de esas grandes y divinas facultades que nos ponen en contacto con Dios. La fe, que nos da a conocer a Dios; la esperanza, que nos hace buscarle con el acicate del deseo, y la caridad, que nos une a Él con abrazo estrechísimo, y de suyo definitivo.

El alma que vive la vida cristiana es un alma que cree, un alma que espera, un alma que ama.

\* \* \*

Para darnos cuenta de esto, es necesario no olvidar que la vida cristiana es una vida esencialmente familiar y social.

En el orden natural, la vida familiar consiste en las relaciones de los padres con los hijos, de los hijos con los padres y de los hermanos entre sí. Los padres deben proveer a las necesidades materiales de sus hijos y, sobre todo, deben educarlos, aconsejándolos, reprendiéndolos. Los hijos deben respetar, obedecer y servir a sus padres. Los hermanos entre sí deben ayudarse mutuamente en el orden material, y, sobre todo, en el orden moral.

Y nótese bien que todas estas relaciones familiares están basadas en el amor que liga y une a todos los miembros de una misma familia, amor que es la base insustituible y la unidad sagrada del hogar.

La vida social consiste en nuestras relaciones con las personas amigas y conocidas que forman una misma sociedad. Esas relaciones se manifiestan en el respeto a los

derechos de los demás, en el cumplimiento de las obligaciones contraídas, en la mutua prestación de servicios, de atenciones, etc., y si de amistad se trata, en ese amor especial que une a los amigos y en el cumplimiento de los mutuos deberes que implica.

La vida social está también basada, si no siempre en un amor propiamente dicho, por lo menos, en la estimación, respeto y deferencia que debemos tenernos mutuamente.

Pues bien: la vida espiritual es también una vida familiar y social, transplantada al orden sobrenatural y divino.

Dios es verdaderamente nuestro *Padre*, con mayor razón y con un título incomparablemente muy superior al de los padres que nos dieran el ser natural. Esta es la gracia característica del Cristianismo, la de tener la audacia de hacernos llamar a Dios con el título dulcísimo de Padre, y de hacernos, en realidad, sus hijos. Sin duda que es una realidad oculta, pero verdadera; por eso San Juan dice: «Mirad qué amor nos ha mostrado el Padre, para que se nos pueda llamar hijos de Dios. Carísimos, aunque todavía no se ha manifestado lo que seremos, ya desde ahora somos hijos de Dios», *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. Carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus* (1).

El Verbo encarnado es nuestro *Hermano*, no solamente porque es hombre como nosotros, de la misma raza de Adán y, por consiguiente, miembro de la gran familia humana, sino, sobre todo, porque precisamente somos hijos del Padre, en virtud de que la gracia santificante—que nos viene de Cristo—tiene como carácter distintivo el ser *filiat*, puesto que viene del Hijo; y al incorporarnos a Jesucristo, nos hace hijos con el Hijo, de manera que tenemos un mismo Padre que está en los cielos. Por eso San Pablo dice que Jesucristo es «el Primogénito entre muchos hermanos», *ut sith ipse primogenitus in multis fratribus* (2).

Y siendo hijos del Padre y hermanos de Jesucristo, nos anima el mismo Espíritu del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo, que nos hace clamar: *Abba, Pater!* (3). *El Espíritu que nos da testimonio de que somos hijos de Dios* (4).

(1) I Joan., III, 1-2.

(2) Rom., VIII, 29.

(3) Gal., IV, 6.

(4) Rom., VIII, 16.

Y de esta manera entramos en la sociedad con las tres Divinas Personas, como dice San Juan (5). Y ya no somos extraños ni advenedizos—nos asegura San Pablo—, ni somos simples huéspedes, sino somos de la familia de Dios y conciudadanos de los Santos, *cives sanctorum et domesticorum Dei* (6).

La Santísima Virgen, que es verdadera Madre de Dios, es verdadera Madre nuestra, porque no fué Madre de Cristo según la naturaleza, sino para ser Madre de todos los hombres según la gracia, es decir, Madre del *Cristo total*, que encierra en magnífica síntesis a Jesús como Cabeza y a todos los elegidos como miembros de su Cuerpo místico.

Por eso dice el Evangelio que María dió a luz a su *Primogénito* (7), no porque haya tenido otros hijos según la naturaleza, pero sí según la gracia, es decir, a todos los hombres.

Los ángeles y los bienaventurados, en una palabra, todos los habitantes del cielo, están en relación constante con nosotros.

Un ángel ha sido deputado por Dios para que nos asista durante nuestra vida, para que nos proteja, nos defienda, nos ilumine, etc. El Santo cuyo nombre llevamos, y que nos fué impuesto en el bautismo, nos toma bajo su protección de una manera especial. Y todos los ángeles y Santos, interesados en nuestra salvación y santificación, interceden por nosotros, sobre todo cuando los invocamos. Y aun cuando en esto nos descuidemos, la Iglesia lo hace en nuestro nombre, celebrando durante el ciclo litúrgico la fiesta de *Todos los Santos*; para que ninguno se le pase, los invoca y los implora a todos en una solemnidad especial, y con frecuencia lo hace también, durante el año, en las Letanias de todos los Santos (8).

(5) I Joan., I, 3.

(6) Ephés., II, 19.

(7) Luc., II, 7.

(8) Los protestantes han caído en el error de afirmar que los bienaventurados ignoran lo que pasa en la tierra, y que, por lo demás, nada les importa saberlo; por consiguiente—concluyen—, no hay para qué involucrarlos. De esta manera suprimen el culto de los Santos, tradicional en la Iglesia desde el tiempo de las catacumbas. Todo lo contrario es la verdad: los ángeles, los Santos y todos los bienaventurados nos ven, nos oyen, pueden y quieren ayudarnos en nuestras necesidades. Nos ven, porque ¿qué pueden dejar de ver viendo a Dios, que todo lo ve y todo lo sabe? Por la misma razón nos oyen. Pueden ayudarnos intercediendo por nosotros, pues si su oración era oída en la tierra, con cuánta mayor razón

Así, pues, la *vida cristiana* no es otra cosa que *la vida familiar con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*; la *vida social* con los ángeles y Santos del cielo.

Pero como estas relaciones no se ven, no pueden percibirse con nuestros sentidos, ni nuestra inteligencia puede comprenderlas con sus solas fuerzas naturales, es indispensable la fe, la esperanza y la caridad. Con la fe descubrimos estas realidades divinas; la esperanza nos hace desearlas, y la caridad nos permite entrar en comercio con ellas.

Pero estas relaciones con la Iglesia triunfante no son las únicas que constituyen la vida cristiana, porque la Iglesia triunfante, la purgante y la militante están tan unidas, que no son, en realidad, tres Iglesias, sino las tres etapas sucesivas por las que pasa la misma y única Iglesia de Jesucristo.

Por consiguiente, la vida cristiana consiste también en nuestras relaciones con todos los demás hombres, pero desde un plano sobrenatural. La misma virtud de la fe, que nos descubre las realidades sobrenaturales, transfigura también a los hombres, de manera que ya no vemos las miserias humanas que en todas partes se encuentran, sino sólo atendemos a lo que hay de divino en los hombres, sobre todo si están en estado de gracia. Son imágenes de Dios, miembros del Cuerpo místico de Cristo y futuros conciudadanos en la *Ciudad de Dios*, en la Jerusalén celestial.

Con más razón, la fe nos hace ver todo esto en las almas del purgatorio que ya están confirmadas en gracia.

Y de este conocimiento que nos da la fe brota la caridad, el amor a todos los hombres, puesto que todos son nuestros hermanos, y todos, elevando los ojos al cielo, podemos decir: «Padre nuestro, que estás en los cielos.»

Esta es la verdadera fraternidad universal que ha inspirado tantos heroísmos en la sucesión de los siglos.

\* \* \*

La vida religiosa no es sino la vida cristiana perfecta; por consiguiente, también tratándose de ella se puede caer

en el cielo. Quieren ayudarnos, porque nos aman; si su caridad, mientras vivieron sobre la tierra, se extendía a todos los hombres, sería un absurdo que se restringiera y volviera egoísta ahora que en el cielo ha llegado a su última perfección.

en el mismo error de concebirla tan sólo bajo su *aspecto negativo*.

La vida religiosa para estas almas consiste tan sólo en evitar los pecados, no sólo teniendo en cuenta las prohibiciones que obligan a todos los hombres y a todos los cristianos, sino también las especiales y múltiples que son propias de la vida religiosa.

El alma religiosa debe evitar todo lo que prohíbe la ley de Dios y los preceptos de la Iglesia, y, además, todo lo que proscriben los votos de pobreza, castidad y obediencia; todo lo que no permite la ley de la clausura, todo lo que prohíben la Regla, las Constituciones, las ordenaciones y preceptos de los superiores.

De tal manera, que casi se podría decir: ¿qué es lo que el alma religiosa tiene libertad de hacer?

No puede salir de su convento, porque se lo prohíbe la ley de la clausura; no puede disponer por sí misma ni de un centavo, porque se lo prohíbe el voto de pobreza; no puede fundar un hogar y gozar de sus legítimas dulzuras, porque se lo prohíbe el voto de castidad; no puede hacer actos de propia voluntad, porque está ligada por el voto de obediencia. Y desde la hora de levantarse hasta la hora de recogerse, o, mejor dicho, durante las veinticuatro horas del día, las Constituciones, el reglamento de cada casa, las disposiciones locales de los superiores, le señalan con precisión lo que debe hacer a cada hora y a cada momento.

Si así consideramos la vida religiosa como una cadena interminable de prohibiciones, es algo inhumano y exagerante. Afortunadamente, esto no es más que el aspecto negativo; no son sino los medios eficaces para quitar los obstáculos, para desprender al alma de las criaturas y de sí misma, de manera que libremente pueda batir sus alas y volar hasta perderse en Dios...

El aspecto positivo de la vida religiosa consiste, pues, en un trato con Dios, tanto más familiar cuanto más desprender el alma. El alma religiosa, como nadie, debe vivir una vida de fe, una vida de esperanza, una vida de amor. En ella, sobre todo, debe realizarse aquella *estupenda familiaridad*—de que habla la *Imitación*—en su trato con Dios. Su esperanza debe ser más viva, puesto que se apoya, no sólo en las promesas generales, sino en una particularísima: *Vosotros, los que habéis dejado todo para seguirme, recibiréis ciento por uno y poseeréis la vida*

*eterna* (9). Su caridad debe ser más ardiente, porque está alimentada por el fuego del sacrificio, que sacrificio es, y muy grande, la vida religiosa.

\* \* \*

Hablábamos al principio de la ponderación. Precisamente todo lo que dijimos entonces se aplica a este caso especial de ponderación, evitando estos dos extremos: los que sólo consideran la vida espiritual bajo su aspecto negativo, ignorando el positivo; y los que atienden al positivo, descuidando el negativo.

Ambos deben combinarse: hay que purificar las almas del pecado para unirnos con Dios; pero una vana ilusión tratar de unirnos con Dios sin purificar el pecado; como limitarnos a evitar el pecado dejando troncada nuestra vida espiritual.

Los dos elementos son necesarios e inseparables, pero, sin género de duda, el segundo es más importante que el primero. El elemento negativo quita los obstáculos, *el positivo consiste esencialmente en la vida cristiana*.

Primeramente, vivamos en gracia, tratemos de evitar el pecado venial deliberado, y aun en cuanto sea necesario, a la fragilidad humana, esforcémonos en prevenir el pecado deliberado; trabajemos en corregir nuestros defectos morales. Pero, ante todo, no perdamos de vista que *la verdadera vida cristiana* consiste específicamente *en el trato y unión con Dios*.

El Padre Félix—de santa memoria—no hacía sino repetir con mucha frecuencia, sobre todo en la última época de su vida, ya en sus cartas, ya en sus conversaciones, y con esa unción propia de los Santos, esta única palabra: «Dios... Dios... Dios...» ¡Cuánta razón tenía!

Es un rasgo muy característico de las almas santas, sobre todo al final de su vida, el que comprenden todas sus experiencias divinas en esta sola palabra: ¡Dios! A tal grado han comprendido la vanidad de todo lo creado, que no queda para ellas sino esta única y suprema realidad; como cuando sale el sol, todas las estrellas se ocultan y todas las luces palidecen. La vida puramente humana es la noche, la vida cristiana es el día. ¡Dichosa es

(9) Math., XIX, 28-29.

alma de cuyo cielo las sombras de la noche han huido, y sólo brilla en él el Sol Divino, Dios!

Por eso San Francisco de Asís expresaba esta experiencia diciendo: *Deus meus et omnia!*, «¡Mi Dios y mi todo!». Y Santa Teresa de Jesús, en una forma más poética: *Quien a Dios tiene, nada le falta;—sólo Dios basta.* Y, mejor aún, San Pablo compendia toda la economía del plan divino, toda la finalidad de la obra de Cristo, en estas profundas palabras: *Ut sit Deus omnia in omnibus.* «Que Dios sea todo en todas las cosas» (10).

Y un alma santa de nuestra época (11) escribía esta página sublime, que resume todo lo dicho:

«Mi alma entendió que debe vivir en la Santísima Trinidad, con esa vida de lo alto, por encima de todas las cosas, que se presta a todos los deberes y no se entrega a nada, sino a Dios sólo.

Después, como si el cielo se hubiera entreabierto un poco, escuché el concierto unánime de los ángeles y de los elegidos en honor de la Santísima Trinidad. Percibí en el porvenir como en un punto, en una ojeada más rápida que el relámpago, todas las voces del mundo muriendo y terminando en el cántico de la inmortalidad...; voz del genio, voz de la ciencia, voz de la fuerza y del poder, voz del amor y de todas las ternuras del corazón; voz del valor, voz de la imaginación, voz del temor y de la esperanza; voz del gozo y del dolor, voz de todas las actividades y de todos los tumultos; voz de la naturaleza, de las tempestades y de los truenos; voz de los acontecimientos y de los cataclismos que cambian la paz de los Imperios, que vibran en las profundidades del mundo y sacuden el equilibrio del género humano desde la cumbre hasta la base; todo se apagará, todo callará; todo en un día hará lugar al *alleluia* eterno que escucha mi alma...

Fuera de los infelices condenados al odio eterno y a los castigos de Dios, no habrá más que un clamor, uno sólo: *Sanctus, Santus, Sanctus!* a la gloria de Dios, tres veces Santo: Padre, Hijo y Espíritu divino.

\* \* \*

(10) I Cor., XV, 28.

(11) Poulain: *Journal spirituel de Lucie-Christine.*

¡Oh región sublime, región de amor, región única, a donde el alma encuentra un día nuevo, una vida nueva, una atmósfera respirable...; donde sólo Dios aparece y todo lo demás queda en la sombra...; donde el alma, perdida en Jesús sólo, adora y no puede hacer otra cosa que adorar, ó, más bien, Jesús es quien adora en ella!... ¡Descanso divino en la Omnipotencia abajada hasta nuestra alma por amor; reposo desconocido del mundo en la Verdad misma; sed del alma repentinamente saciada por el Infinito; confusión suprema de una nada pecadora ante su Dios, que ni de eso mismo se apercebe para humillarse profundamente, porque no ve ni puede ver sino a su Creador!

¡Oh Padre, Maestro, Amigo, Esposo!...

¿Por qué es preciso volver a descender de esa región que eres Tú, Amado mío? ¡Nos sentimos tan bien en la soledad!... Tú me hablas y yo te hablo sin palabra alguna... Tú gustas tus delicias en mi alma, tomando todo lo que allí ha puesto tu amor; y yo, no viendo ya ninguna cosa en la tierra, me siento perdida en Ti...

¿Por qué será preciso descender de esa región divina que eres Tú, Dios mío?...

F I N

## INDICE

	Págs.
<i>Primera Regla.</i> —Ha de empezar el alma por arrancar de raíz el afecto a los pecados veniales, aun semi-deliberados. Para lo cual debe estimar la pureza de alma sobre todas las cosas, con pasión, aunque sin escrúpulos .....	7
<i>Segunda Regla.</i> —El alma que desea progresar en la virtud, debe purificar su corazón y divinizar sus afectos.	11
<i>Tercera Regla.</i> —Al empezar el trabajo de su santificación, importa sobremanera que el alma evite las exageraciones, los extremos y trate de ser ponderada....	15
<i>Cuarta Regla.</i> —Debe el alma amar la humillación en todas sus formas y aprender a practicarla.....	25
<i>Quinta Regla.</i> —Convénzase el alma que a la santidad no se llega de un salto, sino por una muy lenta y graduada ascensión que casi siempre parte de principios muy insignificantes.....	31
<i>Sexta Regla.</i> —Aprenda el alma a orar y a mortificarse por amor.....	39
<i>Séptima Regla.</i> —Entienda el alma que no las dulzuras, sino las amarguras, son las que acercan a Dios y las que nos unen con Él.....	45
<i>Octava Regla.</i> —Acostúmbrese el alma a la presencia de Dios, de tal manera que no pueda vivir sin mirar a su lado a nuestro Señor.....	51

	Págs.
<i>Novena Regla</i> .—Para evitar ilusiones, tenga el alma el concepto verdadero, claro y práctico de la santidad: consiste en el cumplimiento fiel y constante del deber cotidiano.....	61
<i>Décima Regla</i> .—Es de capital importancia que las almas amen apasionadamente la Humanidad Sacratísima de Cristo, la Cruz, la Eucaristía, su Corazón Sagrado, María y el Espíritu Santo.....	69
<i>Undécima Regla</i> .—Uno de los mayores peligros de las almas que trabajan en su santificación es decaer del primitivo fervor y descender hasta la tibieza.....	105
<i>Duodécima Regla</i> .—La vida espiritual, como toda vida, tiene como ley esencial la ley del progreso, del crecimiento, del desarrollo, so pena de decaer y morir.....	127
<i>Décimotercera Regla</i> .—Es necesario que el alma trate de despertar en ella un hambre siempre creciente de pertenecer a Jesús.....	141
<i>Décimocuarta Regla</i> .—Llegada el alma a este punto culminante, hará con toda formalidad su «entrega total» a Dios.....	149
<i>Décimoquinta Regla</i> .—Después el alma se aplicará a hacer práctica esa entrega, consagrándole a nuestro Señor sus pensamientos, sus palabras, sus obras, etc....	159
<i>Décimosexta Regla</i> .—El alma entregada a la voluntad divina debe vivir en el gozo espiritual y en la paz perfecta .....	169
<i>Décimoséptima Regla</i> .—No pierda de vista el alma que la contemplación es muy superior a la vida activa.....	183
<i>Décimooctava Regla</i> .—La Unión Transformante es la cumbre de la vida espiritual y el prelude de la bienaventuranza .....	193
<i>Epílogo</i> .—¡Dios!... ¡Dios!... ¡Dios!.....	201

## REGLAS DE DIRECCION ESPIRITUAL